



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

ARQUEOLOGIA COMO PEDAGOGIA DA HISTÓRIA EM MICHEL FOUCAULT

VICTOR WLADIMIR CERQUEIRA NASCIMENTO

SÃO CRISTÓVÃO (SE)
2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO

ARQUEOLOGIA COMO PEDAGOGIA DA HISTÓRIA EM MICHEL FOUCAULT

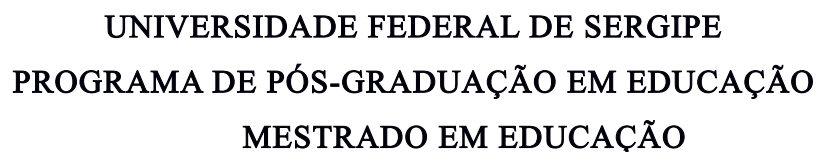
VICTOR WLADIMIR CERQUEIRA NASCIMENTO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador: Prof. Dr. Itamar Freitas

SÃO CRISTÓVÃO (SE)

2016



VICTOR WLADIMIR CERQUEIRA NASCIMENTO

ARQUEOLOGIA COMO PEDAGOGIA DA HISTÓRIA EM MICHEL FOUCAULT

APROVADA EM: . .

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Sergipe e aprovada pela Banca Examinadora.

Prof. Dr. Itamar Freitas (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Educação / UFS

Profa. Dra. Anamaria Gonçalves Bueno de Freitas
Programa de Pós-Graduação em Educação / UFS

Prof. Dr. Temístocles Américo Corrêa Cezar
Programa de Pós-Graduação em História / UFRGS

Prof. Dr. Fábio Alves dos Santos
Programa de Pós-Graduação em Educação / UFS (Suplente)

SÃO CRISTÓVÃO (SE)
2016

A Bernardo.

Agradecimentos

Esta dissertação não seria possível sem o estímulo determinante de meu orientador, Itamar Freitas, em me fazer retornar à vida acadêmica, sem os debates intensos com meus amigos pelas mesas de bares de Aracaju e de São Paulo, e sem o carinho e compreensão de minha família. Agradeço a todos.

“O tempo é a substância de que sou feito. O tempo é um rio que me arrebatou, mas eu sou o rio; é um tigre que me despedaça, mas eu sou o tigre; é um fogo que me consome, mas eu sou o fogo”.

Jorge Luis Borges.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar os princípios basilares da pedagogia da história de Michel Foucault no “período arqueológico”, que se desenvolve nos escritos da década de 1960, cujo marco inicial é *História da loucura* (1961). Utiliza-se como fontes primárias as obras, artigos, conferências, entre outros escritos do autor produzidos até 1961; como fonte secundária, a tradição de comentadores e biógrafos. Na primeira seção, busca-se elaborar, a partir de uma reflexão que se encontra dispersa na obra do autor, o sentido de uma pedagogia da história, ou seja, esclarecer qual a sua concepção de história e o papel que ela cumpre na formação de pessoas. Na segunda seção, parte-se das problematizações que surgem do confronto dos escritos do filósofo francês e a educação, das apropriações que pedagogos fazem de sua obra, para se fazer um balanço crítico dessa tradição. A terceira seção é uma revisão de literatura sobre a forma como o campo historiográfico analisa a obra de Foucault, atribuindo-lhe os mais diversos rótulos (mentalidades, história cultural etc.). A quarta seção demonstra como o regime de historicidade emerge na obra de Foucault por meio de um intenso debate entre a fenomenologia, a história das ciências, particularmente na história da psicologia e a psicanálise. Esse debate se constitui como ponto de partida para uma interpretação particular que o autor faz da filosofia kantiana, presente em sua tese complementar *Gênese e estrutura da Antropologia*, de Kant (1961), que estabelece os princípios fundamentais de seu percurso historiográfico. A quinta seção faz uma análise de como esses princípios passam a dar corpo ao método arqueológico em *História da loucura* (1961), demonstrando como a história, por um lado, opera um sistema de exclusão que tem por base o racionalismo da cultura ocidental e, por outro, evidencia uma estrutura discursiva e de práticas sociais de um período histórico. A última seção conclui que a emergência do programa arqueológico se coloca num intenso debate entre a história das ciências, a fenomenologia e o estruturalismo, sendo que a pedagogia da história foucaultiana opera, a partir do *a priori* histórico e da descrição do arquivo, uma crítica radical da antropologia filosófica e de seu correlato historiográfico – ao invés de constitutivo da história, o homem é, antes, constituído por ela.

Palavras-chave: Antropologia; Arqueologia; Historiografia; Michel Foucault; Pedagogia da História.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze Michel Foucault's basic principles of pedagogy of history in "archaeological period", which is developed in the writings of the 1960s and whose starting point is *Madness and Civilization* (1961). It is used as primary sources the works, articles, conferences, and other writings of the author produced until 1961; as a secondary source, the tradition of commentators and biographers. In the first section, we seek to draw up an introductory, from a reflection that is dispersed in the author's work, the sense of a pedagogy of history, ie clarify their conception of history and the role it plays in formation of people. The second section breaks of problematizations that arise from the confrontation of the writings of the French philosopher and education, appropriations that educationalists make of his work, to make a critical assessment of this tradition. The third section is a literature review of how the historiographical field analyzes Foucault's work, giving it the most diverse labels (mentalities, cultural history, etc.) and removing the specificity of archeology. The fourth section demonstrates how the historicity regime emerges in the work of Foucault through an intense debate between phenomenology, history of science, particularly in the history of psychology, and psychoanalysis. This debate is constituted as a starting point to a particular interpretation that the author makes of the Kantian philosophy, present in its complementary thesis *Genesis and structure of Kant's Anthropology* (1961), and establishing the fundamental principles of its historiographical route. The fifth section is an analysis of how these principles come to embody the archaeological method in *Madness and Civilization* (1961), demonstrating how the story on the one hand, operates a system of exclusion which is based on rationalism of Western culture and, on the other, reveals a discursive structure and social practices of a historical period - hardly a history of continuous progress and humanization through the acquisition of "scientific truth", the story introduces discontinuities, structures, speeches revealing the conditions of possibility knowledge of an era. The last section concludes that the emergence of the archaeological program puts an intense debate between the history of science, phenomenology and structuralism, and Foucault's pedagogy of history operates from the historical *a priori* and file description, a critical radical philosophical anthropology and its historiographical counterpart focused on the idea of the subject of the story - rather than constitutive of history, man is first made from her.

Keywords: Anthropology; Archeology; Historiography; Michel Foucault; Pedagogy of history.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| 1 - INTRODUÇÃO: O SENTIDO DE UMA PEDAGOGIA DA HISTÓRIA NA OBRA DE FOUCAULT..... | 10 |
| 2 - “EU SOU UM PROFESSOR” | 24 |
| 3 - “NÃO SOU UM HISTORIADOR PROFISSIONAL – MAS NINGUÉM É PERFEITO” | 31 |
| 4 - HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA: A EMERGÊNCIA DE UM REGIME DE HISTORICIDADE..... | 42 |
| 5 - HISTÓRIA E PSICOLOGIA: HISTÓRIA DA LOUCURA (1961) | 66 |
| CONCLUSÃO: A ARQUEOLOGIA COMO UMA PEDAGOGIA DA HISTÓRIA..... | 108 |
| REFERÊNCIAS..... | 112 |

1 - INTRODUÇÃO: O SENTIDO DE UMA PEDAGOGIA DA HISTÓRIA NA OBRA DE FOUCAULT

É preciso desligar a história da imagem com que ela se deleitou durante muito tempo e pela qual encontrava sua justificativa antropológica: a de uma memória milenar e coletiva que se servia de documentos materiais para reencontrar o frescor de suas lembranças (FOUCAULT, 2005, p.7)

Esta dissertação¹ investiga, na obra de Michel Foucault (1926-1984), os reais e/ou potenciais usos da escrita da história na formação de pessoas, buscando compreender possíveis contribuições desse importante pensador do século XX. Foucault se apresenta como um filósofo, cujo empreendimento crítico está centrado no conceito e na prática da história. Isso implica uma série de desdobramentos tanto do ponto de vista historiográfico quanto do ponto de vista do ensino de história.

A crítica foucaultiana é marcada pela transformação das relações entre história e filosofia, tradicionalmente pautadas pela filosofia da história, ou seja, pela busca de uma razão, ou lógica, que se manifestaria na contingência dos acontecimentos históricos e que constituiria o sentido ou a verdade filosófica do Homem. Essa crítica foucaultiana adquire ainda mais radicalidade quando abarca não somente a ideia de Homem, mas também seus correlatos: a razão, o normal, o sujeito histórico como fundamento epistemológico das Ciências Humanas, além de todos os universais antropológicos que dão sustentação epistemológica e metodológica à História.

1 Esta dissertação insere-se numa pesquisa mais ampla desenvolvida pelo Grupo de Pesquisa de Ensino de História (GPEH/UFS), sob a orientação do Prof. Dr. Itamar Freitas, que investiga os usos da formação histórica nas obras de pensadores situados entre os séculos XVI e XX. As pesquisas desenvolvidas pelo GPEH/UFS não impõem limitações disciplinares acadêmicas e destinam-se a analisar discursos de diversas naturezas – autobiográficos, relatos de experiência profissional ou fragmentos esparsos de meditações – que prescrevem reais e/ou potenciais usos do saber chamado “história” na formação de pessoas. Além disso, elas selecionam como fontes os textos de pensadores dos mais variados países, áreas do saber e períodos históricos que, resguardadas as devidas singularidades, dissertaram sobre História e Educação em suas mais variadas relações: filosofia da história, formação histórica, epistemologia da história, historiografia, história como disciplina escolar, didáticas da história, entre outras (FREITAS, 2015, p.13).

As obras de Foucault questionam o historicismo antropológico por meio de uma discussão sobre a ontologia, epistemologia, metodologia da história, considerada área do saber, ou disciplina escolar. A originalidade e força desse pensamento está em problematizar o conceito de história, seus fundamentos sob o ponto de vista do saber, de sua escrita, periodização, relação de causalidade, sincronia/diacronia, objetos, temas, entre outros – mas também discutir a função que o saber histórico desempenha na contemporaneidade, sua disciplinarização escolar, seus usos ideológicos. A partir dessas questões, Foucault elabora um novo sentido e uso para a formação histórica na qual o homem, ao invés de se reencontrar consigo mesmo em seu movimento histórico, irá se perceber diferente de si por meio dos diversos processos de subjetivação e das diversas relações saber-poder constituídas historicamente.

Considerando que os usos reais e/ou potenciais da história na formação de pessoas constituem uma real e/ou potencial “pedagogia da história”, ou seja, uma concepção de história que deve ser ensinada com um determinado propósito formativo, a indagação que se coloca nesta dissertação é: como o pensamento de Foucault se constitui numa pedagogia da história? Trata-se de uma questão que poderia ser considerada facilmente respondida se se pensar pedagogia da história em sentido *lato*, ou seja, uma reflexão sobre o papel da história na formação de pessoas.

A obra de Foucault se constitui de “histórias” – histórias sobre a loucura, a clínica, a literatura, os saberes, as prisões, o corpo, a sexualidade etc. – com o propósito de desnaturalizar objetos, temas, problemas que consideramos claros e evidentes em nossa atualidade. Essa desnaturalização, por si só, apresenta um caráter pedagógico. Ainda assim, restariam várias interrogações: qual a natureza dessa história professada por Foucault? Como ela se constitui como saber? Quais os métodos de que se utiliza? Qual o seu papel positivo na formação de pessoas? A que história ou a quem ela se contrapõe? Se seu objetivo é desnaturalizar objetos e temas, por que esses objetos e temas, e não outros?

A questão adquire contornos ainda mais problemáticos quando consideramos a pedagogia da história em sentido estrito: haveria, na obra de Foucault, uma maneira de ensinar história como disciplina escolar? De qualquer modo, não há como responder de forma satisfatória ao sentido estrito sem, antes, percorrer os difíceis problemas da pedagogia da história em sentido *lato*. Afinal, os programas e conteúdos da disciplina histórica escolar são determinados por questões ontológicas – qual o conceito de história trabalhado em sala de aula? –, epistemológicas – a história é uma ciência ou um saber? Quais as diferenças entre um e outro? –, metodológicas – quais os meios que os historiadores se utilizaram para proferir suas sentenças nos manuais e que possuem valor de verdade? –, didáticas – quais os métodos que os próprios professores utilizam para ensinar história? –, disciplinares – qual a especificidade da história com relação às outras áreas do saber? Que legitimidade ela possui para reivindicar um lugar numa grade curricular escolar?. É claro que não se pretende responder a todas essas questões, uma vez que extrapolam os limites desta dissertação, mas apenas diagnosticar o quão problematizador é o cenário em que essa discussão está envolvida – não apenas com relação à própria obra de Foucault, mas também à pedagogia da história na França.

François Dosse afirma que, após a Revolução Francesa, a história se torna o saber no qual se desdobra a confrontação política entre revolucionários e liberais. Em meados do século XIX, a geração de historiadores que se sucedeu a esse cenário tentou elaborar uma história científica, sem ideologias políticas, a partir do progresso da erudição, da organização dos arquivos nacionais e do ideal de reconstituição do passado por meio da hermenêutica. Desse modo, “a nação é exatamente o lugar em que entram em jogo essas duas ambições: o acesso à verdade sensível de um passado que deve ser ressuscitado e a exigência de uma totalidade inteligível, de uma coerência de exposição” (DOSSE, 2001, p. 13).

Jules Michelet ocupou lugar central na sacralização historiográfica da nação, considerando a história como “ressurreição do passado”, e o povo, a personagem central da narrativa histórica. A ideia de nação funcionava, dentro dessa perspectiva, como correlato historiográfico do sujeito da filosofia iluminista. É a partir dessa ideia que, nas últimas décadas do século XIX, a história se constituiu como disciplina autônoma com relação à filosofia e às humanidades literárias. Esse marco foi decisivo para o ensino de história e para a profissionalização do ofício de historiador. Não havia cisão entre pesquisa e ensino: os historiadores profissionais pensavam, concomitantemente, as regras do método historiográfico e a pedagogia das ciências históricas. Charles Seignobos, Charles-Victor Langlois e Ernest Lavisse são exemplos desse processo em que a pesquisa e o ensino tinham como finalidade legitimar o presente por meio do passado.

No início do século XX, a partir de uma intensa colaboração com as ciências sociais, a disciplina histórica passou a ter um viés crítico do ideário nacionalista e, ao mesmo tempo, rompeu os laços entre pesquisa e ensino – isso porque a história buscava uma metodologia mais rigorosa e adquiriu, para tal, um caráter multidisciplinar. A aliança geo-histórica foi fundamental na identidade da escrita historiográfica da primeira geração da revista dos *Annales* para a qual Lucien Febvre e Marc Bloch forneceram as condições de possibilidade de uma psichistória ou história das mentalidades. No período pós-guerra, início da segunda fase dos *Annales*, dominada pela figura de Fernand Braudel, a história das mentalidades cedeu lugar a uma história de viés econômico. A velocidade das transformações históricas aparecia apenas como efeito de superfície para Braudel. A verdade histórica era a de sua quase imobilidade, e as verdadeiras transformações se operavam na longa duração.

O desafio radical à nova historiografia foi lançado por Claude Lévi-Strauss no artigo “História e Etnologia”, de 1949. Depois de condenar o historiador ao empirismo, ao fugidio, considerando-o, por isso, incapaz de captar as estruturas mais profundas da sociedade, afirma que a etnologia progredia do especial para o geral, operando uma mutação nas ciências humanas, que deveriam partir do idiográfico para o nomotético.

À ameaça de perder a centralidade da história no interior das Ciências Humanas, Fernand Braudel lançou um artigo com ares de manifesto, “História e Ciências Sociais: a longa duração”, no qual opõe, ao tempo imóvel da etnologia, a longa duração como linguagem comum a todas as ciências sociais, sob a tutela da história. É por meio dessa discussão sobre as relações entre estruturalismo e história que a historiografia francesa tentou, ao mesmo tempo, livrar a história do marxismo e da dialética reinantes e ver na estruturalização da história o caminho para uma historiografia mais rigorosa e científica.

François Dosse considera que o projeto arqueológico de Michel Foucault somente pode ser compreendido no interior desse cenário – sua obra leva à radicalidade a mutação epistemológica produzida pelo estruturalismo e pela nova historiografia. A arqueologia foucaultiana desconstrói a unidade temporal, abrindo um “espaço de dispersão” no qual o saber é constituído de múltiplas práticas discursivas fragmentárias que renunciam a quaisquer sínteses globais. “A subversão da continuidade e da totalidade históricas tem como corolário o descentramento do sujeito. A consciência de si dissolve-se no discurso-objeto, na multiplicidade de histórias heterogêneas”. Nesse sentido, a unidade temporal não passaria de uma ilusão provocada pela ideia de um sujeito histórico que estaria subjacente às transformações da história. “Esse estilhaçamento implica o questionamento do edifício hegeliano que, na maioria das vezes, estava por trás do discurso historiográfico, bem como o descentramento daquilo que unificava o campo, o homem como sujeito dessa história” (DOSSE, 2001, p. 28-9).

De fato, a recepção de sua primeira grande obra – a *História da Loucura* (1966), considerado uma importante contribuição à história das mentalidades por Fernand Braudel e Robert Mandrou –, provocou tamanha repercussão que o nome do ensaio de Paul Veyne, *Foucault revoluciona a história* (1978), acabou por se tornar um adágio entre estudiosos e admiradores da obra do pensador. Nesse ensaio, Veyne – cuja leitura pautou, durante muito tempo, as interpretações historiográficas da obra de Foucault – argumenta que a grande revolução operada por Foucault na historiografia foi o deslocamento da história dos objetos para a história das práticas.

O projeto arqueológico de Foucault é, em parte, um produto das discussões em torno da historiografia e, em parte, produtor dessa nova historiografia. Segundo Dosse (2001, p. 28), “a introdução à Arqueologia do saber de Foucault é uma verdadeira definição de história serial, tal como será praticada pela terceira geração dos *Annales*”. A quebra da unidade temporal foi seguida por vários autores, tais como François Furet, Alain Besançon, Jacques Revel, Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre Nora, etc.

Estudos recentes enfocam as relações entre historiografia e filosofia na obra de Foucault, que tinham sido ignoradas nas primeiras interpretações pelos historiadores, preocupados apenas com os procedimentos historiográficos do filósofo. Merecem destaque o livro de Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire* (2004) e *Foucault, une pensée du discontinu* (2010), de Judith Revel. Potte-Bonneville (2004) aborda as renovações metodológicas e conceituais do pensamento de Foucault, implicando numa historiografia que institui uma nova figura da crítica filosófica. Revel, por sua vez, considera que a descontinuidade, mais que uma abordagem historiográfica ou recurso metodológico, constitui o objeto de pensamento de toda a obra de Michel Foucault. A descontinuidade de métodos, de conceitos e temas na obra, longe de serem aleatórios, recolocam sem cessar o problema filosófico da descontinuidade (REVEL, 2010, p. 44).

Se, do ponto de vista da história, há o enfoque na relação entre historiografia e filosofia, alterando o olhar que buscava enquadrar a obra foucaultiana em escolas historiográficas ou mesmo isolar sua metodologia do contexto dos problemas filosóficos em que estavam envolvidos, na área da educação, há uma tendência a aproximar o pensamento de Foucault ao de certa tradição marxista que percebe na escola um aparelho ideológico e repressor. Essa leitura, de matriz fundamentalmente de língua inglesa, retira a especificidade e encobre as diferenças entre o pensamento foucaultiano e o marxista. Apesar disso, os estudos sobre a relação entre a obra de Foucault e a educação ainda engatinham em sua terra natal, não apresentando trabalhos que determinem a natureza da relação entre a obra do filósofo e o *fait éducatif*. No Brasil, um misto dessas duas tradições torna o pensamento de Foucault muito mais um modismo que o instrumento de análise da realidade educacional, e a falta de balizagem conceitual nos estudos de sua obra faz com que jargões e **slogans** se propaguem sem, contudo, dar conta da especificidade nem do pensamento nem da efetividade educacional.

Esta dissertação dialoga tanto com a tradição historiográfica quanto com a tradição educacional, fazendo essa mediação por meio de uma leitura filosófica do autor. Apesar de o enfoque da relação entre historiografia e filosofia ser significativo para compreender a obra de Foucault, nenhum desses estudos se dedica à compreensão de como a história pode ser utilizada na formação de pessoas na obra do pensador francês – ou seja, apesar dos avanços significativos quanto à compreensão da historiografia foucaultiana por parte dos historiadores profissionais e dos sucessivos usos pautados nos modismos pedagógicos, ao abordar o fato educacional a partir da obra de Foucault, não foi encontrado, durante a pesquisa para a elaboração desta dissertação, nenhum trabalho que versasse sobre a pedagogia da história na literatura referente à obra foucaultiana. (Cf. ALVAREZ; PRADO FILHO, 1995; AQUINO, 2013; O'FARREL, 2014).

A pedagogia da história pode ser pensada na obra de Foucault tanto num sentido *lato*, em termos de cultura histórica, quanto em sentido estrito, em termos de disciplina escolar.

A pedagogia da história, em sentido *lato*, caracteriza-se pela ideia de usos da história na formação de pessoas, pois, se o fim da história é formar ou transmitir a cultura de uma geração a outra, isso implica ensinar e aprender. Os modos pelos quais os pensadores estabelecem a propriedade sobre o saber histórico já indicam o lugar que ela ocupa como objeto de ensino e aprendizagem. Trata-se, portanto, de uma cultura histórica – determinada pelos usos práticos ou pelo pensamento –, que se apropria da história e que implica o processo de ensino-aprendizagem, seja ele institucionalizado, como no caso das disciplinas escolares, ou não (CHARTIER, 2000).

Nesse sentido, a pedagogia da história vem perdendo a centralidade do debate epistemológico-metodológico para a cultura histórica, aumentando a distância entre a epistemologia da história, o trabalho concreto dos historiadores e o ensino. A teoria da história, responsável por fazer o elo entre essas dimensões, acabou relegada à filosofia de maneira desdenhosa. Um historiador digno desse nome não deveria se deter em pensar epistemologia ou ensino, mas apenas fazer uma análise das fontes primárias e secundárias de forma quase positivista. O certo é que não há observação da documentação sem problemas e hipóteses e, para uma análise minimamente competente das fontes, é necessária uma formação em teoria da história que envolve questões ontológicas, epistemológicas, metodológicas, éticas, políticas, entre outras – ou seja, um intenso debate com a filosofia. Assim, a diferenciação, feita por historiadores, entre teoria da história e filosofia da história é apenas uma demarcação de campo, uma distinção disciplinar para reafirmar sua identidade e seu território de historiador, pensando, desse modo, não se deixar tutelar por outra comunidade intelectual que não a sua.

A história não distingue, em sua atitude crítica, a teoria (filosofia), a rigorosa crítica documental e o propósito pedagógico. Desde os *Annales*, a história é conduzida por problemas que eram formulados a partir de construções teóricas bastante elaboradas e explícitas. Isso possibilitou, por um lado, a ampliação do arquivo do historiador e, por outro, a passagem do fato histórico bruto ao fato histórico construído. Trata-se de um olhar que seleciona, posiciona-se, possui interesses – mas não é uma obra individual; ela é institucional, e, dessa forma, define linguagens, doutrinas, disciplinas, regimes de verdade. Apesar disso, é, paradoxalmente, a partir dos *Annales* que a discussão teórico-metodológica e pedagógica foi afastada, causando uma imensa lacuna.

Houve uma tentativa de preencher essa lacuna a partir do debate na França, em meados da década de 1980, sobre o ensino de história e a perda do referencial da memória nacional em proveito de uma história estilhaçada. Os historiadores voltaram a centrar seu discurso sobre a ideia de nação, seguindo Fernand Braudel em *A identidade da França* (1986). Pierre Nora, ao centralizar a memória como objeto privilegiado da história, abriu o espaço para a retomada da importância da instituição escolar para o elo entre as gerações, embora se admitisse que a memória transmitida se modificava ao sabor dos imperativos atribuídos pelo Estado à sociedade. “A escola pouco aprende que a história ensinada não é 'o' passado, mas um modo de ver o passado. Ainda é em grande parte herdeira da visão eurocêntrica e nacionalista do século XIX” (DOSSE, 2001, p. 35-6).

Por outro lado, no interior da cultura histórica as discussões sobre ontologia, epistemologia, metodologia da história foram retomadas por filósofos como Heidegger, Paul Ricoeur, Walter Benjamin e o próprio Michel Foucault. Apesar de explícito ou subentendido no pensamento desses filósofos, trabalhos sobre a pedagogia da história sobre esses pensadores são escassos, se existentes. Se um historiador não pode ser considerado competente sem nenhuma formação epistemológico-metodológica, nenhum professor, mesmo do ensino fundamental ou médio, pode ensinar história sem alguma bagagem teórico-metodológica. A ontologia, epistemologia e metodologia longe de permanecerem restritas a círculos fechados, devem envolver toda a cultura histórica em suas mais variadas esferas e voltar a ocupar lugar central na pedagogia da história.

Se podemos pensar a pedagogia da história, em sentido *lato*, no interior de uma cultura histórica, a partir do estabelecimento da história das disciplinas escolares como campo de pesquisa, ela é pensada quase que única e exclusivamente em referência à disciplina escolar. (CHERVEL, 1990). É nesse sentido que Annie Bruter, em seu livro *L'Histoire enseignée au Grand Siècle: naissance d'une pédagogie* (1997), se empenhou mais detidamente sobre o nascimento de uma pedagogia da história, cujo emprego está estritamente vinculado ao conceito de disciplina escolar. Utilizar o termo “pedagogia da história” para os estudos de história nos colégios e na educação principesca francesa do “grande século”, por exemplo, resulta em anacronismo. Antes do século XIX, a história, concebida no interior das “Humanidades” professadas pelos jesuítas, possuía finalidade essencialmente retórica ou recreativa, cabendo a ela uma função auxiliar aos exercícios linguísticos ou ensinamentos morais. Assim, o termo “pedagogia da história” deveria se restringir à autonomia do saber, programas, horários e profissionais específicos, ou seja, à disciplinarização e institucionalização da história, que somente ocorreria no início do século XIX.

Esse caráter restritivo da definição de pedagogia da história não alcança Foucault. Em primeiro lugar, porque se trata de um filósofo que situa seu pensamento após o marco temporal do estabelecimento da disciplina histórica feito por Bruter, ou seja, é justamente sobre a história já constituída como disciplina que trata Foucault em sua obra. Em segundo lugar, porque o próprio conceito de “disciplina”, em suas várias acepções, constitui um dos alvos críticos favoritos do autor estudado, sendo apenas um dispositivo da relação saber-poder. Assim, enquanto Bruter trabalha sobre essa institucionalização do saber histórico, Foucault vai na linha diametralmente oposta, mostrando como o próprio conceito de disciplina é uma coerção discursiva do saber da qual devemos nos livrar. Então, vale ressaltar que pelas razões elencadas acima, e em função de uma cultura histórica, esta dissertação não compreende pedagogia da história em sentido apenas disciplinar.

Apesar disso, reconhece-se, em Bruter, uma série de questões para pensar a pedagogia da história na obra de Foucault que são desenvolvidas nessa dissertação. Ela estabelece dois elementos necessários para uma pedagogia da história, *stricto sensu*: uma concepção de história e uma concepção de ensino. A concepção de história é aquela desenvolvida depois de 1820, segundo a qual a história tinha, como princípio de totalidade interna, a ideia de nação e a partir desse princípio se constituiu um programa de pesquisa e de produção historiográfica científica e pedagógica. Em outras palavras, Bruter parte da concepção de história tal qual ela ganhou autonomia disciplinar no século XIX, para daí mostrar as diferenças em relação ao século XVII.

Quanto à concepção de ensino, Bruter a subdivide em uma noção de literatura escolar, de campo pedagógico escolar e de normalização pedagógica. A noção de literatura escolar traz o risco do anacronismo, pois as concepções de infância e adolescência às quais se endereçariam os manuais e livros de história não são atemporais e não existiam no século XVII. Nesse sentido, é o uso que é feito dos manuais e livros, muito mais que a intenção ou finalidade para a qual foram produzidos, que determinam se o material é escolar ou não (BRUTER, 1997. p. 24). Além disso, existe uma dificuldade em determinar o campo escolar do século XVII, em que ensino doméstico e escolar não tem fronteiras bem delineadas. Assim, Bruter se vê obrigada a recorrer ao campo pedagógico, campo de ensino em qualquer forma, cuja finalidade seja intencionalmente pedagógica (BRUTER, 1997, p. 25). Por fim, Bruter estabelece a normalização pedagógica, ou seja, o postulado de alinhamento das práticas sobre uma norma, geralmente considerada como fixa para os programas ou planos de estudos. No caso da história, a partir do século XIX, foi a ideia da nação como princípio totalizante que forneceu a coerência e a “verdade” do ensino de história. Contudo, essa normalização pedagógica do discurso histórico não poderia ser o mesmo no século XVII, quando o plano de estudos de história era identificado com o da oratória, quando sentimento nacional ainda não existia e que o culto monárquico, muito mais que o da nação, era vetor principal (BRUTER, 1997, p.30)

Ora, Bruter, mesmo colocando a pedagogia da história nos limites da disciplina escolar, a fundamenta a partir dos usos, do campo e da normalização discursiva, ou seja, é a concepção *lato sensu* que nutre e determina a pedagogia da história *stricto sensu*, e não é possível sequer pensar uma isolada da outra. A tese defendida por Bruter é a de que não existia pedagogia da história antes do século XIX porque não havia História até então. Foucault não só concorda com essa tese, como fundamenta a passagem de uma concepção ontológica e epistemológica da história para a concepção disciplinar, a passagem da História à história, em *As palavras e as coisas* (1966):

[...] a História, a partir do século XIX, define o lugar de nascimento do que é empírico, lugar onde, aquém de toda cronologia estabelecida, ele assume o ser que lhe é próprio. É por isso, certamente, que tão cedo a história se dividiu, segundo um equívoco que, sem dúvida, não é possível vencer, entre uma ciência empírica dos acontecimentos e esse modo de ser radical que prescreve seu destino a todos os seres empíricos e a estes seres singulares que somos nós. A História, como se sabe, é efetivamente a região mais erudita, mais informada, mais desperta, mais atravancada talvez de nossa memória; mas é igualmente a base a partir da qual todos ganham existência e chegam à sua cintilação precária. Modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento (FOUCAULT, 1999b, p. 300).

A história é o ponto de inflexão de nossa modernidade, o fundamento ao redor do qual orbitam todos os saberes modernos –isso porque a história é, para nós, o modo de ser das coisas: tudo é histórico e somente a história é capaz de conferir identidade e sentido aos seres. Assim, falar de qualquer ser ou saber é submetê-lo à sua própria história. Desse modo, um saber que se arrogue ser uma ciência universal de tudo o que é empírico é um equívoco, pois, se tudo é histórico, não há sentido em uma ciência que tente dar conta da historicidade de todos os seres e saberes. Epistemologicamente falando, a história é, ao mesmo tempo, fundamento de todo saber possível e é fundada por esses saberes; é o conteúdo dos saberes que é histórico e é a reunião desses saberes históricos a que chamamos de disciplina histórica. E prossegue em *Retornar à História* (1972):

A história era uma disciplina graças à qual a burguesia mostrava, de início, que seu reino era apenas o resultado, o produto, o fruto de uma lenta maturação e que, nessa medida, esse reinado era perfeitamente justificado, já que vinha da bruma dos tempos; a seguir, a burguesia mostrava que, já que esse reinado vinha de tempos imemoriais, não era possível ameaçá-lo por uma nova revolução. A burguesia simultaneamente justificava o seu direito de ocupar o poder e conjurava as ameaças de uma revolução em ascensão, e a história era certamente o que Michelet chamava de “ressurreição do passado”. A história se atribuía a tarefa de tornar viva a totalidade do passado nacional (FOUCAULT, 2000, p. 286).

A análise histórica teve essencialmente, desde o século XIX, a finalidade de reconstruir o passado dos grandes conjuntos nacionais, sob o qual se organizava a sociedade industrial capitalista. Nesse esquema das grandes nacionalidades, a história teve como função produzir uma ideologia de classe, no caso a classe burguesa, em que as unidades nacionais pudessem manter uma identidade por meio de diversas revoluções no tempo – ou seja, é justamente a normalização pedagógica que o século XIX deu à pedagogia da história, e da qual falava Bruter, que Foucault pretende criticar. Esse posicionamento de Foucault trata-se, sem dúvidas, de uma leitura marxista, cuja origem se encontra nas obras de Louis Althusser. Essa referência ao marxismo althusseriano é muito menos pelo feliz encontro das opiniões que pelo papel determinante que o marxista teve na obra de Foucault.

Althusser aplicou à leitura e análise dos textos de Marx uma série de procedimentos que podem ser consideradas estruturalistas e que determinou um marco importante na história do marxismo europeu e no pensamento de Foucault, em particular. Para Foucault, Althusser libertou a interpretação do marxismo de todo o hegelianismo e fenomenologia que havia se instalado nele ou que rondavam à sua volta. Ele se contrapunha às leituras marxistas feitas pelos movimentos revolucionários, que davam mais crédito à espontaneidade das massas que à análise teórica. Althusser retirou o historicismo (ALTHUSSER et al., 1978, p. 150) e o humanismo (idem, p. 221), fazendo uma dura crítica ao marxismo existencialista de Jean-Paul Sartre, então em voga, e desenvolvido em seu *O existencialismo é um humanismo* (1946). Nessa obra, Sartre transforma o marxismo em uma “moral de liberdade” (SARTRE, 2012, p. 66).

Com sua crítica, Althusser restituiu à “prática teórica” uma determinação política fundamental no interior do marxismo. É em Althusser que Foucault buscará uma ideia que percorre todo o período arqueológico de sua obra: a formulação de uma crítica do historicismo antropológico, uma crítica radical do humanismo que desembocará na tese foucaultiana da “morte do homem”.

Isso traz consequências para a compreensão foucaultiana de como se desenvolveu a pedagogia da história. O Estado, para Foucault, funciona como o correlato do sujeito iluminista – nesse sentido, o direito é o instrumento utilizado para a coerção do saber histórico e formação disciplinar, em ambos sentidos, das pessoas.

Se vocês olharem como de fato, e bem depois do final do século XVIII, e no século XX, ensina-se a história, a *pedagogia da história*, vocês verão, é o direito público que lhes contam. Já não sei o que se tornaram os livros escolares atualmente, mas não faz tanto tempo ainda, a história da França começava com a história dos gauleses. [...] Acreditou-se que se ensinava a história; mas, no século XIX e ainda no século XX, os manuais de história eram de fato manuais de direito público e o direito constitucional sob as espécies cheias de imagens da história. (FOUCAULT, 1999d, p.149-150) (Grifo nosso)

O que está em jogo é a norma jurídica vista como corpo sistematizado de regras de conduta caracterizadas pela coercitividade – mas também, e fundamentalmente, a norma em geral, o imperativo de conduta que coage os sujeitos a se comportarem da forma por ela esperada e desejada. É a partir delas que os indivíduos colocam em jogo as razões para agir, acreditar ou sentir. Na medida em que as normas prescrevem maneiras de ser no mundo e ver o mundo, em vez de descrever seus estados, elas colocam em jogo o cumprimento das regras de acordo com seus valores. Ao fazer a crítica das normas, então, se faz a crítica dos valores e, nesse sentido, uma transvaloração dos valores. Esse é o ponto em que se cruzam, no projeto filosófico foucaultiano, as filosofias de Nietzsche (transvaloração dos valores) e de Georges Canguilhem (a questão das normas). É todo um dispositivo saber-poder que atua no interior da pedagogia da história para formar sujeitos dóceis (EWALD, 1993).

Assim, esta dissertação tem como objetivo geral analisar as bases da pedagogia da história de Michel Foucault do chamado período arqueológico, dos primeiros escritos sobre a psicologia até sua primeira grande obra, a *História da Loucura*. Entre os objetivos específicos, buscou-se compreender as leituras que historiadores e pedagogos fizeram do filósofo francês para, a partir dessas problematizações, encaminhar uma interpretação da obra do autor. Analisou-se os primeiros escritos de Foucault sobre a psicologia com o intuito de perceber o problema que o levou a formular seu projeto filosófico – a saber, a questão da fundamentação do pensamento antropológico contemporâneo – e a construir um modelo historiográfico, a arqueologia. A partir desses problemas, examinou-se a tese complementar sobre a *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, onde o filósofo francês estabelece os princípios basilares de seu combate ao pensamento antropológico e que servem de base também à sua pedagogia da história.

Procurou-se compreender a arqueologia enquanto método historiográfico, em suas virtudes e falhas, na primeira grande obra de Foucault, *A História da Loucura*. A arqueologia posta em prática nessa obra permite perceber o desenvolvimento do método historiográfico para além de seus princípios basilares a partir dos instrumentos conceituais formulados nessa obra. Conclui-se que a arqueologia se caracteriza fundamentalmente como uma crítica do pensamento antropológico no interior da historiografia, e esse é seu sentido fundamental enquanto uma pedagogia da história.

Quanto aos aspectos metodológicos desta dissertação, trata-se de uma pesquisa bibliográfica que busca problematizar a pedagogia da história a partir da obra de Michel Foucault e seus comentadores. Atualmente, entre estudiosos da obra do filósofo francês, duas tendências são predominantes: a primeira, sustentando-se no fato de que o pensador francês era um intelectual engajado, defende uma relação direta entre sua biografia e sua obra (VEYNE, 2011; ERIBON, 1994, 2011); a segunda tendência, relativamente nova, não somente isola obra e biografia, como também busca isolar as obras publicadas – as únicas que, por direito, guardariam o segredo da obra – da massa documental de artigos, conferências, palestras, entrevistas, cursos, entre outros (SABOT, 2006).

Esta dissertação parte da compreensão de que o próprio Foucault, em suas obras, por um lado, nunca recorreu a aspectos biográficos para elucidar os discursos produzidos pelos sujeitos em questão. Esse princípio explicativo vai de encontro ao cerne da tese foucaultiana da “morte do autor”, segundo a qual “o princípio do autor limita esse mesmo acaso [discursivo] pelo jogo de uma *identidade* que tem a forma de uma *individualidade*, de um *eu*” (FOUCAULT, 2004, p. 29). Por outro lado, Foucault sempre trabalhou com certo princípio de indistinção da massa textual à qual se referia em suas leituras, análises e problematizações. Os textos utilizados por ele diferem com relação ao objeto, à disciplina, ao gênero etc – mas todos fazem parte de uma mesma massa discursiva e obedecem a uma mesma cronologia, apresentam as mesmas relações internas.

Nesse sentido, esta dissertação relança o procedimento foucaultiano na análise da obra do próprio pensador, estabelecendo uma periodização histórica rigorosa de sua produção, mas tratando indistintamente livros, artigos, entrevistas, palestras e cursos. Não se fará, portanto, distinção entre suas *Obras, Ditos e escritos e cursos*, tal como pode ser dividida a massa documental foucaultiana. Esses gêneros diferentes praticados por Foucault respondem a exigências distintas e a períodos de trabalho extremamente definidos. A estratégia de utilização dessa massa discursiva será estabelecida com relação ao contexto de sua produção, permitindo perceber o operador das transformações metodológicas e conceituais do filósofo em função das problematizações que formula.

Quanto à tradução, esta dissertação optou por utilizar, no corpo do texto, as versões em português das obras de Foucault, por acreditar que as traduções das obras já se encontram consolidadas no Brasil e que os tradutores possuem, não somente o conhecimento da língua original, mas também do pensamento do autor. Essa opção não impediu que se tivesse o cuidado de cotejar os originais em francês para dirimir quaisquer equívocos ou ambiguidades. Por isso, nas referências, encontram-se as publicações em francês e suas respectivas traduções. Além disso, os excertos das obras dos comentadores que se encontram na referência em língua estrangeira e que são traduzidos no corpo do texto desta dissertação são todos de responsabilidade de seu autor – para não alongar nem fazer exercícios gratuitos de erudição, não há passagens traduzidas em sua língua original, seja ao longo do texto, seja em nota de rodapé.

A partir disto, dividiu-se esta dissertação, além desta seção que serve de introdução, da seguinte forma:

A primeira seção analisa as interpretações que os pedagogos fazem da obra de Foucault – examinam-se os textos de Mark Olssen, Jean-Claude Filloux, Jean-Pierre Audureau, Júlio Groppa, Rosa Fischer e Alfredo Veiga-Neto. O campo pedagógico apresenta uma diminuição da entropia com relação à obra do filósofo francês. Trata-se quase de uma reinvenção do pensamento por meio de uma série de procedimentos: a inversão entre prós e contras na obra, a introdução de elementos estranhos, a evocação de fantasmas – personagens, épocas, etc. que não constam na obra –, a substituição de nomes, termos, noções, referências a obras fictícias que não constam no *corpus* foucaultiano, mas que secretamente a alimentam, etc. Não somente se reinventa aquilo que lê na obra, mas se inventam os elementos que ali não figuram e aquilo a que se faz objeção ou honrarias, inventa-se a obra do autor e outras obras com as quais a compara. Trata-se, à maneira borgeana, de crítica-ficção.

A segunda seção analisa o campo historiográfico. A partir das leituras de Robert Mandrou e Fernand Braudel, Paul Veyne, E. P. Thompson, Peter Burke, Margareth Rago e Durval Muniz, percebem-se as transformações no sentido de aumentar a entropia. Há uma tendência entre os historiadores em relacionar a obra de Foucault com uma teoria geral com a qual ela não se relaciona, de apagar os limites do tema tratado em uma determinada obra, confundir os índices de verificação por meio do questionamento das fontes, excluir os diversos níveis de análise ao qual um mesmo tema está sujeito, praticar recortes arbitrários no interior da obra e às vezes no interior de um mesmo livro, etc. Assim, a entropia atinge grau máximo, e a energia da obra de Foucault somente pode se aproximar de zero. A obra perde toda a especificidade, tudo que é dito por Foucault é ora exagero, ora falso, e tudo o que não é dito é uma lacuna pela qual o autor também é criticado.

A terceira seção pretende estabelecer a relação entre o projeto filosófico foucaultiano e o desenvolvimento de uma metodologia historiográfica por ele denominada de arqueologia. Para isso, examinam-se seus primeiros escritos como psicólogo, *Doença Mental e Personalidade* (1954), a *Introdução à Sonho e Existência* (1954), de Ludwig Binswanger, o ensaio *A Psicologia de 1850 a 1950* (1957) e sua tese complementar de doutorado em filosofia, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* (1961). A análise desses escritos nos permite estabelecer como problema filosófico da trajetória historiográfica foucaultiana a questão da fundamentação do pensamento antropológico presente tanto no cenário filosófico quanto psicológico das décadas de 1950 e 1960. Nessa seção, estabelecem-se os princípios basilares do projeto filosófico e da pedagogia da história de Foucault.

A quarta seção é dedicada à exegese da primeira grande obra de Foucault, a saber, *História da Loucura*. Nela, se pode perceber o método arqueológico pela primeira vez sendo posto em marcha com a criação de todo um instrumental conceitual e com as falhas e insuficiências que lhe são próprios nesse período da produção de Foucault. Podemos perceber já ali uma tentativa de definição de história e uma definição, ainda que parcial, da arqueologia como uma história dos limites do esquecimento e do silenciamento pelos quais uma cultura rejeita aquilo que lhe é exterior. Além disso, a descontinuidade, marca do método arqueológico, é posta, pela primeira vez, em operação, juntamente com uma ideia de serialidade e multiplicidade causal. Trata-se ainda de um primeiro uso experimental do método arqueológico como regime de visibilidades e enunciabilidades. É a partir das conquistas conceituais e dos problemas teóricos encontrados na *História da Loucura* que se tentará definir, ainda que provisoriamente, sua pedagogia da história nesta dissertação.

Conclui-se fazendo um resgate das concepções ontológica, epistemológica e metodológica da história e suas implicações na pedagogia da história no período arqueológico da obra foucaultiana: primeiro, uma pedagogia da história em Foucault somente pode ser pensada nos quadros de uma crítica ao pensamento antropológico na historiografia; segundo, a partir dessa crítica estabelecida como projeto filosófico, o filósofo francês poderá cunhar um instrumental conceitual composto em oposição ao sujeito histórico constituinte, tais como, descontinuidade, pluralismo causal, séries históricas etc. Além disso, identificam-se os problemas que permanecem não resolvidos ou insuficiências argumentativas do método arqueológico nessa obra que serão retomados e solucionados, ou parcialmente solucionados, nas obras ulteriores.

2 – 'EU SOU UM PROFESSOR'²

Existem críticas às quais se responde e aquelas às quais se replica. Injustamente, talvez. Por que não dar ouvidos de forma igualmente atenta à incompreensão, à banalidade, à ignorância ou má-fé? Por que rejeitá-las como a tantos incidentes que vêm manchar a honra da família? Há razão para considerá-las não essenciais à atividade crítica? (FOUCAULT, 2009, p.316)

A pedagogia da história se encontra no ponto de inflexão entre duas concepções: a de ensino e a de história. Pensar uma pedagogia da história na obra de Foucault exige, então, e ainda que sumariamente nesse primeiro momento, uma exposição dos conceitos de ensino e história em Michel Foucault, além de como foram as leituras da obra do filósofo pelas duas áreas interessadas. Isso se faz necessário pois são os problemas encontrados nessas leituras críticas, em contraposição às obras do filósofo francês no período arqueológico, que fornecerão as bases de problematização dessa pesquisa.

Foucault é bastante controverso quando se trata das leituras de suas obras feitas por críticos das mais diversas áreas do saber, seja em sentido positivo, seja negativo. Ele mesmo dizia que preferia utilizar os escritores que apreciava, que o único tributo válido a um pensamento consiste exatamente em utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo gemer e protestar. E que se algum crítico objetar sua infidelidade a um tal pensamento, isso absolutamente não lhe importaria. Contudo, ele não cansou de responder pacientemente aos seus críticos, esclarecer questões obscuras em sua obra, posicionar-se politicamente diante de algum acontecimento, utilizar a crítica em seu proveito, modificando a natureza de suas pesquisas, oferecendo-lhes maior balizagem metodológica.

2 Eu não sou nem um escritor, nem um filósofo, nem uma grande figura da vida intelectual: eu sou um professor”, dizia Michel Foucault ao visitar a universidade de Vermont, em 1982. Verité, pouvoir et soi. FOUCAULT, M. **Dits et écrits**. Vol II. p. 1596.

Mas seria isso uma ambiguidade? Seria isso um tratamento diferenciado entre o que fazia com a obra de seus escritores favoritos e aquilo que queria que fosse feito com sua obra? Não. Admitia que o mesmo tratamento que concedia ao pensamento alheio fosse dado ao seu, mas sempre chamava a atenção para as imposturas no espaço crítico. Elas seriam como monstros no seio do mundo vivo: simples possibilidades, mas que guardariam secretamente sua coerência. “Qualquer crítica aparecerá como um conjunto de transformações – de transformações próximas ou longínquas, mas que têm todas seus princípios e suas leis” (FOUCAULT, 2009, p.316). Esses “textículos” com cabeças deformadas, troncos tortos e ciclóticos são habitualmente desprezados, mas não são nem mais nem menos respeitáveis que quaisquer outros textos. E, para Foucault, muito mais importante que responder às críticas ou mesmo fazê-las calar, deve-se compreender as razões de suas deformidades e transformações.

A monstruosidade crítica em geral utiliza alguns métodos tradicionais de transformação da obra: a falsificação do texto, o *découpage* ou citação fora de contexto, a interpolação e a omissão. Esses métodos visam ora aumentar, ora diminuir a entropia da crítica em relação às obras. Em breve revisão do que foi produzido a respeito da obra de Foucault, limitados aos campos da historiografia e da educação, pode-se facilmente constatar a abundância de textos críticos tanto no Brasil, como na Inglaterra e Estados Unidos. Isso não se pode afirmar em relação à sua pátria, a França, onde apesar de abundantes críticas historiográficas, há imensa lacuna quanto à relação da obra de Foucault com a pedagogia. Esse conjunto de textos críticos sobre a obra de Foucault é caracterizado seja pela distribuição e apropriação, seja pelas categorizações e sujeitos de seu discurso.

Portanto, não se pretende apresentar um panorama da recepção do personagem, mas de compreender as razões das transformações e deformidades às quais está sujeita a obra de Foucault no âmbito educacional (seção 2) e historiográfico (seção 3). A empreitada de leitura, como se verá adiante, tenta responder às duas questões anunciadas na introdução desta dissertação: o que dizem os pedagogos sobre a relação entre a obra de Foucault e a educação? O que dizem os historiadores sobre a natureza da história professada e aplicada em/por Foucault? Começamos pelo que diz Foucault sobre o que entende por educação: Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo (FOUCAULT, 2004b, p. 44).

Foucault não tem uma apresentação sistemática de seu pensamento educacional, apenas fragmentos dispersos em várias obras e de maneira muito breve. Em *A ordem do discurso*, pode-se vislumbrar uma chave de leitura para a relação entre o pensamento foucaultiano e a educação na inflexão ou passagem do período arqueológico para o genealógico. A educação é ali pensada entre os grandes planos de apropriação social dos discursos, juntamente com a literatura e a escrita de modo geral, o sistema judiciário, o sistema institucional da medicina, entre outros. “O que é afinal um sistema de ensino senão uma ritualização da palavra; senão uma qualificação e fixação de papéis para os sujeitos que falam; senão a constituição de um grupo doutrinário ao menos difuso; senão uma distribuição e uma apropriação do discurso com seus poderes e saberes?” (FOUCAULT, 2004b, p. 44-5). E, para além dessa precisão da educação como regime discursivo – e, portanto, pertencente às análises do período arqueológico –, podemos pensar que a educação atravessa toda sua obra.

O sistema de ensino é por excelência um sistema de exclusão, afinal seleciona os saberes que consideram verdadeiros e legitimamente consolidados para ser ensinados e aqueles que não. Ele constitui um currículo a partir de disciplinas que tem como fundamento o modo como o saber é aplicado, valorizado, distribuído e repartido em uma sociedade. Nesse sentido, o sistema de ensino possui uma “vontade de verdade” que se apoia sobre um suporte institucional, “reforçada e reconduzida por todo um compacto conjunto de práticas como a pedagogia” (FOUCAULT, 2004b, p. 17). As disciplinas que constituem o currículo escolar ou conjunto de práticas a que chamamos pedagogia possuem um princípio de organização interno que se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos e proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e definições, técnicas e instrumentos. “A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras” (FOUCAULT, 2004b, p. 36). Ou seja, as disciplinas, bem como o sistema de ensino, são um princípio de coerção do discurso. E não se pode levar em conta seu papel positivo se não for considerada a sua função restritiva e coercitiva.

A educação tem tratamento diferenciado quando Foucault lhe imprime a abordagem da analítica do poder que aparece a partir de *Vigiar e punir* e nos cursos do Collège de France. Tomada no período arqueológico como prática discursiva, ainda é objeto de estudo raro entre pesquisadores da obra de Foucault, sendo o primado dos estudos educacionais voltados para a analítica do poder e da escola como instituição disciplinar.

Ironicamente, é do outro lado do Canal da Mancha que essas reflexões do filósofo francês serão, no início da década de 1990 e pela primeira vez, relacionadas à “*educational research*.” A coletânea de textos *Foucault and Education* (BALL, 1990) traz artigos que utilizam a análise foucaultiana, os métodos arqueológico e genealógico, para desvelar a história, o poder e o conhecimento na pesquisa educacional, tendo como objeto privilegiado de estudo a escola. Esse trabalho pioneiro marcou o início de uma tradição de pesquisas educacionais de matriz foucaultiana em países de língua inglesa, principalmente, Inglaterra e Estados Unidos da América (O'FARRELL, 2014).

Apesar de pioneiros, insistindo em não ver o caminho de veredas que se bifurcam, os ingleses acabaram por aproximar as análises foucaultianas daquelas de matriz marxista, especialmente à história cultural de E. P. Thompson. Guiando-se pelo conceito de experiência, comum a ambos teóricos – embora completamente diferentes, não restando senão a mera palavra em comum –, os estudiosos ingleses viram em Foucault uma reescrita do materialismo histórico que organiza no espaço de uma narrativa um campo de ação particular caracterizado pela temporalidade da construção de um sujeito na história (OLSEN, 2004.). A experiência histórica seria aquilo que permitiria uma aproximação entre Foucault e Thompson, embora o primeiro mostre a rarefação da identidade dos sujeitos na história e o outro a construção dessa identidade. E tal tendência foi rapidamente absorvida no Brasil (NICOLAZZI, 2004).

A publicação do livro *Michel Foucault: materialism and education* de Mark Olsen, em 2006, deu o tom das pesquisas educacionais de base foucaultiana desenvolvidos na Inglaterra. Após apresentar a obra de Foucault como um materialismo e demonstrar sua unidade e coerência, Olsen faz uma revisão de literatura da influência foucaultiana na pesquisa educacional, principalmente no tocante à psicologia, genealogia das reformas educacionais, problematizações da autonomia dos sujeitos envolvidos nos processos educacionais e as formas neoliberais de governabilidade na educação. Esses conjuntos de temas e abordagens foucaultianas são importantes porque “o sujeito é socialmente e historicamente constituído e desenvolve uma capacidade para a liberdade e tomada de decisões devagar, progressivamente, heteronomicamente, e com diferentes graus de sucesso. Liberdade é uma habilidade política ou poder para se exercer” (OLSEN, 2006, p. 206).

Em solo francófono, apesar de bastante interpretada e utilizada em diversas áreas, a literatura foucaultiana sobre o “*fait éducatif*” é escassa. Em 1992, Jean-Claude Filloux, em seu artigo “*Étude critique: Michel Foucault et l'éducation*” na *Revue française de pédagogie*, chamava a atenção para o contraste entre a produção inglesa e o relativo desinteresse dos pedagogos e pesquisadores franceses pelas análises das relações entre a obra foucaultianas e a educação. Filloux se questiona sobre a possibilidade da relação poder-saber, que percorre toda a obra de Foucault, constituir uma “filosofia pedagógica”. As três formas de abordagem do sujeito – objeto de saber (veridicção), objeto de poder (governabilidade), e produtor de uma conduta individual (subjetivação) – são pressupostos que marcam “o início de uma pedagogia que funciona como ciência” (FILLOUX, 1992, p. 117).

Pouco mais de uma década depois, Jean-Pierre Audureau tece reflexões sobre o uso de Foucault em Educação. Audureau atribui o interesse maior dos ingleses pela filosofia foucaultiana por serem menos sensíveis ao universalismo do sujeito cartesiano e republicano, tendo uma reflexão mais crítica da noção de identidade. Foucault forneceria uma caixa de ferramentas adequada para abordar temas educacionais tais como dispositivos institucionais (formas de valoração, psicologização das instituições escolares, crítica das reformas visando eficiência e controle do ensino, organização curricular, etc.) e dispositivos discursivos que estruturam as práticas escolares (ideia de “infância”, de “educando”, etc.). Para Audureau, a pedagogia foucaultiana implica num dilema fundamental: pensar a heterogeneidade das formas pelas quais os sujeitos se autoconstituem como subjetividade e as práticas pedagógicas que lhes servirão de propedêutica (AUDUREAU, 2003).

No Brasil, as relações entre Foucault e a Educação são tão profícuas quanto nos países anglófonos. Em artigo publicado ano passado, Júlio Groppa Aquino faz um estudo sobre *A difusão do pensamento de Michel Foucault na educação brasileira* através de um itinerário bibliográfico. Entre as razões para essa ampla difusão, Groppa assinala a presença de Foucault no Brasil (visitas regulares entre 1973-6), a grande massa de publicações introdutórias ou compilatórias, dossiês e números especiais de periódicos, eventos acadêmicos, além de obras individuais que tiveram matriz foucaultiana. Em um levantamento sumário junto ao Banco de Teses da Capes, entre 1987 e 2010, foram encontrados 2379 trabalhos, um número bastante expressivo, dos quais 684 fazem referência às relações entre Foucault e a Educação.

Ainda segundo Aquino, a utilização da obra foucaultiana nas pesquisas educacionais brasileiras revelam interesses temáticos bem específicos: a questão da subjetividade, tanto as críticas quanto os processos de subjetivação, tem papel preponderante entre as pesquisas, sendo seguida pela tema indissociável das relações de poder. As questões relativas à governabilidade e a disciplina também representam parte significativa da produção. Esses temas são desenvolvidos na relação entre educação, ensino e escola, sendo que a História da Educação, onde o autor teria muito para contribuir (dados suas análises históricas, historiografia e metodologias), representam o mínimo da produção. O artigo de Aquino oferece bastante subsídios para pensar o legado foucaultiano na educação e a qualidade dessas produções e disseminação (AQUINO, 2013).

Quanto ao legado foucaultiano na pesquisa educacional brasileira, duas questões são fundamentais: qual o *efeito-Foucault*, ou seja, qual o contexto problematizador dos usos da matriz foucaultiana? (RAGO, 1995). Esses usos operam uma “revolução” na pesquisa em Educação no Brasil? (FISCHER, 2012, p. 99). Essas questões devem ser acompanhadas de cuidado quanto à atitude antropofágica dos pesquisadores na utilização da obra foucaultiana. Foucault mesmo exemplifica essa atitude antropofágica ao utilizar o pensamento de Nietzsche como caixa de ferramentas para compreender determinadas realidades locais. Não se trata de uma aplicação mecânica, um comentário isento ou uma adesão precoce. Mas de instrumentalizar os conceitos e as práticas metodológicas para adequá-los à compreensão da realidade, e não o contrário (FOUCAULT, 2000, p. 260).

Uma abordagem crítica desse legado, feita a partir dessas duas questões, leva à constatação de estagnação e ortodoxia no interior dos estudos de linhagem foucaultiana no Brasil. Apesar de sua possibilidade inventiva e crítica, essa matriz de pensamento tem se revelado perfeitamente adaptada ao *status quo* e redundado, paradoxalmente, num novo “catecismo pedagógico”. A análise da obra do filósofo e sua adequação ou não às realidades estudadas deu lugar ao uso convencional, à inclinação ao modismo, reducionismo, esquematismo e adesão à slogans pseudoteóricos. As estratégias discursivas utilizadas nessa vulgarização do pensador francês são a citação decorativa, a reverência ao mestre, os “ismos” banalizadores, disciplinarização estrita, as aproximações incoerentes e irresponsáveis, sem análise teórica, entre outras (SILVA, 2002; VEIGA-NETO; FISCHER, 2004.; RODRIGUES, 2011).

A avaliação crítica das pesquisas de matriz foucaultiana deixa claro a necessidade de revisão dos usos de seu pensamento nas pesquisas educacionais. A ausência de balizagem metodológica, de crítica epistemológica, de leitura analítica das obras do filósofo francês tem operado vulgarização e equivocidade na apropriação de seu pensamento. Aliado a isto, uma perigosa aproximação entre Foucault e o marxismo tem feito da utilização de seu pensamento o “*nouveau gauche*”, ignorando as diferenças gritantes entre essas duas formas de análise. Essa característica, talvez herdada da tradição inglesa de leitura do filósofo, torna seu pensamento aquilo que é certa tradição marxista pedagógica no Brasil: um fetichismo.

3. “NÃO SOU UM HISTORIADOR PROFISSIONAL – MAS NINGUÉM É PERFEITO”³

O virtuoso cavaleiro da exatidão (“Não tenho muitas ideias, mas pelo menos digo o que é verdadeiro”); o médico de informações inexauríveis (“Você nada disse sobre essa ou aquela coisa, ou mesmo sobre aquilo que conheço e você certamente ignora”); a grande testemunha da Realidade (“Nada de sistemas grandiosos, apenas a vida, a vida real, com todas as suas riquezas contraditórias”); o inconsolável erudito que chora sobre seu pedacinho de terra que acabou de ser saqueado pelos bárbaros: exatamente como se, depois de Átila, a relva jamais voltasse a crescer (FOUCAULT, 2001, p. 829).

Qual a natureza da relação de Foucault com o saber histórico e com a disciplina histórica? O problema coloca em jogo a compreensão do conceito de história (Ontologia), das determinações do conhecimento histórico (Epistemologia), do método historiográfico (Metodologia), áreas de aplicação (Objetos) e significação da pesquisa histórica (Sentido da pesquisa histórica – por que e para que pesquisar?). Logicamente, a pergunta desse trabalho pressupõe todas essas questões, pois não se pode ensinar história sem saber o que ela é, qual a especificidade desse conhecimento, que método se utiliza para construir esse saber, sobre quais objetos esse método recai e porquê, e qual o sentido de se fazer uma pesquisa histórica. Uma pedagogia da história se constitui justamente a partir dessas questões.

A análise sistemática da formação historiográfica de Foucault, suas reflexões sobre a história sob vários pontos de vista, inclusive da perspectiva da disciplina histórica, as transformações e clivagens entre os distintos períodos de seu pensamento e, finalmente, as possibilidades reais e/ou potenciais de uma formação historiográfica foucaultiana permanecem abertas. Contudo, esse problema está no cerne mesmo da obra foucaultiana e de todo o saber contemporâneo, já que “modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento” (FOUCAULT, 1999b, p 300).

3 Foucault citado em MEGILL, A. The reception of Foucault by Historians. **Journal of the History of Ideas** 48, 1987. p. 117.

A equivocidade que enlaça a relação entre o pensamento de Foucault, o saber histórico e a disciplina histórica começa já no *locus* de publicação de sua primeira grande obra, a *História da loucura* (1961). Quando Foucault tem seu manuscrito rejeitado pela Gallimard, Philippe Ariès – que retomava a história das mentalidades e das sensibilidades na trilha aberta por Marc Bloch e Lucien Febvre em sua obra *História social da criança e da família* (1960) – o acolhe e publica na coleção que coordenava, “*Civilisations et mentalités*”, das edições Plon. Para além do apelo do título da obra – lembremos que o título original é *Loucura e desrazão* (*Folie et déraison*), sendo *História da loucura na idade clássica* (*Histoire de la folie à l'âge classique*) seu subtítulo –, é o fato da obra ser publicada na coleção de Ariès que a identificou com a disciplina histórica e com a história das mentalidades.

A reação dos historiadores é imediata, e Robert Mandrou, discípulo de Lucien Febvre e iniciador, juntamente com Georges Duby, da história das mentalidades, publica um artigo em que oferece três chaves de compreensão da obra de Foucault sobre a loucura na idade clássica. Para Mandrou, a obra *História da loucura* poderia ser resumida a partir da máxima de Esquirol: “A loucura é uma doença da civilização”. Mas pode-se resumir a essa máxima desde que se compreenda que Foucault não pretende, como Esquirol, integrar a história da loucura unicamente a uma história da medicina progressiva em sua racionalidade. A obra é bem mais que um trabalho de historiador. Ela comporta uma filosofia própria, uma visão de mundo e dos homens. E Mandrou vai além: “Michel Foucault escreveu, bem mais que uma história, uma 'defesa e ilustração' da loucura” (MANDROU, 2011, p. 68).

A primeira chave interpretativa de Mandrou é a tese propriamente filosófica sustentada por Foucault durante toda a obra: “verdade humana da loucura”. Através de um jogo entre a loucura, a razão e a desrazão, Foucault argumenta que a verdadeira “loucura” da loucura é ser secretamente uma forma de racionalidade, ou seja, existe uma racionalidade como conteúdo da definição mesma de loucura, uma lógica interna à loucura do louco. A desrazão que habita toda loucura quer dizer que a verdade da loucura é razão; uma razão que se perdeu em descaminhos, mas que continua sendo razão. Assim, para além da lógica formal do discurso racional, a loucura recupera uma verdade propriamente humana do homem que está aparentemente desrazoado: o fato de ser racional. “Na loucura, o homem recai em sua verdade” (MANDROU, 2011, p. 70) e essa verdade humana da loucura não poderá ser recusada, nem mesmo pela psicologia.

A segunda chave interpretativa para a *História da loucura* seria aquela em que Foucault apareceria propriamente como um historiador. Mandrou nomeia esta chave interpretativa de “história da reclusão”. E se Foucault se fez historiador foi para melhor compreender quais os desvios de uma psiquiatria que se acredita, de bom grado, positivista. A perspectiva histórica acrescenta uma força complementar à sua tese filosófica, pois ajuda a demonstrar que uma história da loucura jamais poderia justificar ou servir de apoio a uma ciência das doenças mentais. Ele produz uma história da reclusão em que os acontecimentos sucessivos são desarticulados e postos em perspectiva, mas que pode ser desenvolvido em três grandes movimentos: o primeiro período seria o da “liberdade” e da “verdade” da loucura e estaria entre a Idade Média e o século XVI; o segundo período seria o de reclusão na idade clássica, séculos XVII e XVIII; e, por fim, o período contemporâneo, pós-Revolução Francesa, cuja psiquiatria se coloca como pretensão curar os loucos que preenchem seus asilos. E se Mandrou vê um grande problema nessa história narrada por Foucault, é que “suas incursões no domínio socioeconômico são raras e intervêm apenas como argumentos menores em sua demonstração” (MANDROU, 2011, p.76).

Enfim, a terceira chave de leitura é “a estrutura de exclusão” que a experiência da loucura evoca seja por médicos, seja por não-médicos. Todas as civilizações possuem valores que elas absorvem ou excluem e Foucault acentua a continuidade dessa exclusão em seus vários aspectos materiais. Nesse sentido, a obra de Foucault representaria um grande capítulo numa história mais ampla de partilhas e exclusões da civilização ocidental. Contudo, a palavra exclusão não deve estar carregada de ilusões de uma sociedade possível em que a partilha já não exista: “as relações diretas de complementaridade do incluído e do excluído: a *História da loucura* o mostra da primeira à última página” (MANDROU, 2011, p. 80).

Ferdinand Braudel fará um adendo ao artigo de Mandrou, e será ele que, aos olhos dos historiadores, legitimará Foucault como historiador, permitindo sua fortuna crítica na disciplina e, inclusive, determinando o viés de leitura de sua obra, ora como história das mentalidades, ora como história cultural. Isso ocorre porque Braudel chamará a atenção para um fato despercebido por Mandrou: o próprio conceito de história que traz a obra. Braudel afirmará que a obra não é somente um estudo de psicologia coletiva, mas carrega uma ambiguidade própria ao fenômeno coletivo e que é a verdade das estruturas mentais de uma civilização: a capacidade de se desprender dela mesma e fazer a partilha de si e de seu próprio passado entre o que se deve conservar e excluir. Essa é a origem mesma da história, já que a história é essa partilha, instaurada numa cultura, entre o passado que deve ser lembrado e aquele que não. Essa é a própria condição de possibilidade da história (MANDROU, 2011, p. 85).

Apesar de ter sido apadrinhada por Braudel, a obra de Foucault não seria objeto de atenção dos historiadores durante toda a década de 60 do século passado. Foi apenas na década de 70, a partir de um título bombástico, que Paul Veyne conseguiu a atenção dos historiadores para a transformação operada pelo filósofo francês na historiografia: *Foucault revoluciona a história* (1978). O título é certamente exagerado para o que explorava o ensaio, mas atingiu o efeito esperado. Nesse ensaio, apenas a revolução metodológica de Foucault era considerada, sem entrar nas questões da ontologia, epistemologia, entre outros aspectos da história que foram objetos de reflexão de Foucault. A ideia central do ensaio de Veyne é a de que “o método consiste, então, para Foucault, em compreender que as coisas não passam de objetivações de práticas determinadas, cujas determinações devem ser expostas à luz já que a consciência não as concebe” (VEYNE, 2011, p. 163).

Para Veyne, a intuição originária de Foucault não é nem o discurso, nem a descontinuidade ou as estruturas históricas, mas a raridade. Os fatos humanos são raros, pois o que é poderia ser de outra forma. Assim, os fatos são arbitrários, mas não evidentes – apesar de serem “comuns” ou “naturais” aos olhos de seus contemporâneos e mesmo de seus historiadores. A explicação histórica para Foucault, então, seria uma questão quase que kantiana: quais as condições de possibilidade históricas de um objeto? Ao explicitar como, através dos discursos e das práticas, se constituem os objetos, Foucault estaria fornecendo uma explicação histórica. É esse deslocamento dos objetos para as práticas que os constituem a grande “revolução foucaultiana”. Segundo Veyne, “os objetos parecem determinar nossa prática, mas, primeiramente, nossa prática determina esses objetos”. Ou ainda: “O objeto não é senão um correlato da prática, não existe antes dela” (VEYNE, 1998, p. 147-8).

O princípio metodológico da prática permite a Foucault escapar às armadilhas da ideologia e da história das mentalidades em um mesmo movimento. Mas ele não descobriu uma instância nova, a da prática, que era desconhecida dos historiadores. A prática não é uma espécie de inconsciente da história nem uma instância preconceitual que daria a verdadeira explicação histórica. “Foucault não revela um discurso misterioso, diferente daquele que todos nós temos ouvido: unicamente ele nos convida a observar, com exatidão, o que assim é dito”. O dito apresenta vários níveis – preconceitos, reticências, saliências, reentrâncias, etc. – que nos escapam justamente por os acreditarmos “naturais”, por participar do solo comum em que nos encontramos. E mesmo quando o dito não nos é contemporâneo, relançamos nossa naturalização no passado, de modo que o que é dito pertença de alguma forma ao solo comum de que ouve. Não se trata de tomar o discurso através do idealismo da semântica, mas de o fazer o correlato de práticas. Assim, o discurso não é ideologia, mas justamente o que é dito, sem que, necessariamente, seus locutores o saibam (VEYNE, 1998, p. 158-9).

Peter Burke, em seu livro *O que é história cultural?*, segue, ainda que de maneira confusa, a leitura feita por Paul Veyne. Já que as “práticas” são um dos paradigmas da Nova História Cultural, será justamente devido à ampliação desse conceito que a obra de Foucault apresentará uma contribuição inestimável. Ele estabelece uma trajetória no mínimo curiosa sobre os diversos papéis desempenhados por Foucault no decorrer de sua obra: primeiro ele teria sido filósofo e depois teria se tornado historiador e, como historiador, ele primeiro teria sido um historiador das ideias, somente depois se tornando um historiador social. No que se refere à chamada Nova História Cultural, Foucault teria apresentado três ideias fundamentais que tiveram repercussão entre os historiadores.

A primeira delas é a de que “Foucault foi um crítico severo das interpretações teleológicas da história em termos de progresso, evolução ou crescimento da liberdade ou individualismo”. A essas interpretações, comumente associadas ao historicismo de tipo hegeliano, Foucault opõe um modelo genealógico nietzscheano no qual a contingência, emergência e proveniência dos acontecimentos tomam o lugar da origem e da evolução das ideias de nosso atual sistema de pensamento. Como consequência, “Foucault também chamou a atenção para as discontinuidades culturais, ou 'rupturas'" (BURKE, 2005, p. 74). Essa metodologia foucaultiana, portanto, se aproximaria muito daquilo que Thomas Kuhn (1922-1996) – físico, filósofo e historiador estadunidense das ciências – preconizava para a estrutura das revoluções científicas, ou seja, tratava-se de uma mudança de “paradigma” que substituiria com relativa rapidez a um modelo anterior.

Em segundo lugar, Peter Burke acredita que os conceitos de “episteme” e “regimes de verdade” são sistemas de classificação que exprimem uma dada cultura e, ao mesmo tempo, a determina. Foucault se denominaria “arqueólogo” justamente porque acreditava que a historiografia tradicional era superficial, pois não chegaria à determinação dessas estruturas intelectuais e seu modo de funcionamento. As ideias de “redes” e “grades” funcionariam como “filtros intelectuais” a partir dos quais as estruturas de classificação admitiriam algumas informações e excluiriam outras. Burke sustenta essa leitura a partir da aula inaugural *A ordem do discurso*, na qual Foucault assume a cadeira de “história dos sistemas de pensamento” no Collège de France. Ali, o filósofo francês definiria como problema central de sua obra o estudo do controle do pensamento, ou seja, o modo como determinadas ideias ou temas são excluídos de um sistema intelectual.

A partir dessa chave explicativa, Burke afirma que “de seus quatro estudos mais significativos, três estão preocupados com a exclusão de certos grupos (loucos, criminosos e desviantes sexuais) das ordens intelectuais e sociais que se viam por eles ameaçadas” (BURKE, 2005, p. 75). São claras as referências à *História da loucura*, *Vigiar e punir* e *História da sexualidade*. A obra *As palavras e as coisas* teria um papel de destaque na análise de Burke, pois trata das categorias e princípios subjacentes a tudo o que pode ser pensado, dito ou escrito em uma determinada época, ou seja, os “discursos” de um período. A análise dos discursos foucaultiana considera uma época como um conjunto de discursos coletivos e não obras individualizadas – procedimento que viria a se chamar posteriormente de “morte do autor”. Essa condição tornaria seu conceito de “discurso” ambíguo. Do mesmo modo que a noção de “paradigma” de Kuhn ou a noção de “classe” de Marx, não há como determinar quantitativamente os paradigmas que circulam numa determinada época ou quantas classes existem num recorte temporal ou, ainda, quantos discursos diferentes circulam num dado período.

Por fim, Burke salienta um terceiro aspecto da obra foucaultiana: a história intelectual não distingue práticas e teorias, corpos e mentes. O conceito de “prática” está ligado de forma intrínseca ao que Foucault denominava “microfísica do poder”, ou seja, às políticas de nível micro-histórico. Por outro lado, as “práticas discursivas” constituíam os objetos de que se fala e, em última análise, a cultura ou a sociedade em sua totalidade. Entre a microfísica do poder e as práticas discursivas, existiam o “olhar”: uma forma de perceber o objeto e que era expressão das sociedades modernas ou da “sociedade disciplinar”. Esse alargamento do conceito de prática por Foucault pode ser vislumbrado em *Vigiar e Punir*, no qual o autor apresenta paralelos entre prisões, hospitais, quartéis e escolas como produtora de “corpos dóceis”. Nessa obra, o “panóptico” – plano de uma prisão ideal preparado por Jeremy Bentham no século XIX – é o próprio modelo das sociedades modernas em relação ao saber e ao poder: ela é concebida “de tal modo que as autoridades podiam ver tudo, mantendo-se elas próprias invisíveis” (BURKE, 2005, p. 76).

Pedagogos e historiadores veem uma ligação entre Foucault e Thompson através do conceito de “experiência”, possibilitando um marxismo foucaultiano ou um foucaultismo marxista. Essa, contudo, não parece ser a opinião do próprio Thompson. Ele acusa a história produzida por Michel Foucault de “estruturalismo idealista” justamente porque o conceito de “prática” utilizado pelo filósofo francês permanece uma concepção puramente teórica. Em seu livro *Miséria da teoria*, Thompson abre uma polêmica com Louis Althusser e os althusserianos por subsumirem o conceito de prática no conceito de teoria, abrindo um campo vasto para uma crítica mal fundamentada do historicismo ou, o que é pior, para a construção de uma história idealista. E nesse cenário thompsoniano, Foucault seria um discípulo de Althusser.

Althusser, discutindo acerca da validade do materialismo histórico como método historiográfico, irá afirmar que as ciências não precisam de comprovações práticas exteriores para declarar verdadeiros os conhecimentos produzidos. Nesse sentido, ele inverte a concepção marxista de *práxis* e, ao invés de subsumir a teoria na prática, faz da “prática teórica” o critério de verdade da própria teoria. Assim, é a própria experiência e as práticas históricas que perdem substancialidade, servindo apenas como subsídio para a reflexão teórica sobre se mesma e seu desenvolvimento interno. O materialismo histórico não é verdade porque a experiência o comprova através da historiografia, mas porque a lógica interna de desenvolvimento do próprio materialismo histórico no interior da obra de Marx não apresenta qualquer falha teórica.

Essa crítica de Althusser ao historicismo se utiliza de um argumento que é “um aceno para uma tradição francesa de epistemologia e estruturalismo idealista: Bachelard, Cavaillès, Canguilhem e Foucault”. Ela tem como fundamento uma noção de ciência bachelardiana cuja história é constituída por um “corte epistemológico” que define seu estatuto científico positivo atual, mas que é antecedido de uma pré-história ideológica da qual ela teve que se depurar teoricamente. Portanto, “é significativo que o único historiador comentado por Althusser seja Foucault, seu ex-aluno, que em sua obra inicial (dominada pelo conceito de episteme) também nos apresenta a história como uma estrutura sem sujeito, e na qual os homens e mulheres são obliterados por ideologias” (THOMPSON, 1981, p. 220).

Se Peter Burke toma o cuidado de falar em ideias foucaultianas que influenciaram a nova história cultural, Patricia O'Brien fala de uma *História da cultura de Michel Foucault*. Ela chama a atenção para o fato de que a obra de Foucault vem sendo alternadamente louvada e atacada pelos historiadores, mas que, em ambos casos, permanece sempre incompreendida. “O corpo do texto de Foucault raramente foi apreendido como aquilo que de fato é: um modelo alternativo para a escrita da história da cultura, um modelo que incorpora uma crítica fundamental da análise marxista e dos Annales, bem como da própria história social” (O'BRIEN, 2001, p. 34).

A obra de Foucault permanece controversa para os historiadores pois questiona já de saída o próprio princípio implícito em toda história social, ou seja, o de que a sociedade constitui um objeto a ser estudado. Mas não somente por isso: a reação dos historiadores à obra de Foucault tem sido particularmente problemática, especialmente na França e nos Estados Unidos, devido à sua ausência de formação na disciplina histórica. Além disso os relutantes reconhecimentos dos aspectos históricos e historiográficos de sua obra levaram os historiadores a reconhecerem em suas obras, por um lado, uma História das Mentalidades, e, por outro, uma história de esquerda, próxima do marxismo, mas centrada nas críticas institucionais que indicavam o avanço do controle social. Seja como for, a obra de Foucault é valorizada por *insights* locais, desde que esses *insights* se encaixassem num programa prévio estabelecido pela história social, seja das mentalidades ou marxista. “A identificação de elementos comuns num programa sócio-histórico compartilhado por Foucault significava que as aparentes incoerências e contradições de outros aspectos de sua obra eram considerados como falhas de Foucault” (O'BRIEN, 2001, p.38).

Em meio a esse cenário, sempre a relação de Foucault com a disciplina histórica, como um não iniciado nos mistérios historiográficos, está no centro das críticas. E os historiadores que não se mostravam dispostos a aceitá-lo não se cansavam de apontar suas deficiências historiográficas: falta de método, desvalorização dos dados, obscuridade filosófica, linguagem hermética, simplificações e abstrações das fontes, etc. Tudo isso reflete a falta de validade histórica da obra de Foucault. Mesmo aqueles que têm boa vontade com o filósofo francês, percebendo sua obra como uma escrita histórica, veem-na como uma história de qualidade ruim, genérica e mecânica. Sob o rótulo de “historiador marginal”, poderiam retirar dele apenas aquilo que lhes servia, sem, contudo, se expor aos seus perigos. Suas obras, autoproclamadas “histórias”, não são produtos da disciplina histórica.

O que talvez escape aos historiadores, ou mesmo os cause receio em se debruçar, é o essencial: a intenção deliberada de Foucault em romper com os limites disciplinares e convencionais da história. A organização das disciplinas, para Foucault, obedece a um princípio identitário e normativo complexo: “uma disciplina se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpus de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e instrumentos”. Nesse sentido, uma disciplina “é aquilo que é requerido para a construção de novos enunciados” (FOUCAULT, 2004b, p. 30). Ela não é um somatório do discurso verdadeiro sobre um objeto, nem um conjunto de discursos que são aceitos em virtude de sua coerência ou sistematicidade, mas se constitui muito mais em virtude dos discursos que ela exclui, que não se situam naquilo que é considerado legítimo. Em resumo, “a disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras” (FOUCAULT, 2004b, p. 36). A disciplina cumpre uma função restritiva e coercitiva.

Os historiadores podem até ver em Foucault o surgimento de todo um campo de questões através das quais a história tenta estabelecer sua própria teoria, mas perdem de vista que o propósito do filósofo francês não era apenas revelar os princípios e as consequências de uma transformação no campo do conhecimento histórico. Foucault estava também – e esse é fundamentalmente seu papel enquanto filósofo – construindo esses princípios, modificando essas consequências, operando essas transformações. O que tanto Fernand Braudel e Paul Veyne quanto Peter Burke e Patricia O'Brien, como a maioria dos historiadores não percebem é que o empreendimento de Foucault não era “fundamentalmente metodológico”, mas de uma ontologia da história e da epistemologia desse saber. Ele estava fundamentando as bases e experimentando uma nova filosofia da história que não mais fosse aquela da história da razão ou da consciência, das continuidades em todas as suas formas, mas a de grupos dispersos de noções, séries, discursos e práticas descontínuos. Ele não estava no regime de uma história total, cuja estruturas econômicas instituições e costumes, forma de pensar e agir fossem regidas pela mesma rede de causalidade, por uma única e mesma historicidade – *Annales* ou marxismo, pouco importa –, mas uma pluralidade de interações, correlações, predominâncias, temporalidades singulares: a história como um espaço de dispersão.

No Brasil, Margareth Rago parece ter percebido o problema, mas sua empreitada é muito mais de diagnóstico que de terapêutica:

Parece-me que esta proposta, recentemente identificada por uma historiadora norte-americana como *A história cultural de Michel Foucault*, não foi bem aceita por uma quantidade razoável de historiadores brasileiros, nem se promoveram debates que pudessem esclarecer os mais preocupados com a definição de posições em relação a estes chamados. Numa atitude muito mais defensiva, poucos historiadores preferiram manter “Foucault vivo”, negando-se a “esquecer Foucault” (RAGO, 1995, p. 73)

Esse lamento de Rago pelo desinteresse dos historiadores brasileiros em relação a Foucault contrasta justamente com o “efeito-Foucault” na própria atividade do historiador, pois a obra do filósofo expõe todas as frágeis e desgastadas mas reconfortantes seguranças do trabalho historiográfico. Ela desloca o historiador e o intelectual dos seus espaços e funções; questiona radicalmente seus instrumentos de trabalho e modos de operação.

A crítica de Foucault à história produzida e ao tecer historiográfico provocou reações diferenciadas no Brasil. Alguns historiadores se refugiaram no lugar comum da “realidade objetiva”, cuja potência transformadora se encontra nos sujeitos históricos. Essa posição de uma história antropológica, que busca ver numa ideia de homem o agente motor do devir, se respaldava numa revitalização do marxismo através da história social de E. P. Thompson. Outros, de forma desajeitada, acercaram-se das concepções de Foucault, mas confusamente misturavam as discussões sobre a positividade do poder com a realidade das classes sociais e a constituição dos sujeitos históricos: ou seja, viam em Foucault uma historiografia de esquerda que narrava a repressão das potencialidades humanas pelas instituições sociais, que funcionariam como aparelhos ideológicos do Estado burguês, à maneira de um Althusser vulgarizado.

Os problemas de leitura de Foucault na historiografia brasileira permaneceriam os mesmos da recepção da obra foucaultiana como instrumento para pensar a educação: somente haveria legitimidade para o pensamento de Foucault se ele ficasse à sombra do marxismo e, de maneira mais suave que aquele, fosse instrumento de reivindicação social contra a classe burguesa opressora. Inútil salientar agora todas as diferenças entre as teorias de Foucault e do marxismo ou mesmo quanto o próprio filósofo alertava para os perigos de interpretarem sua noção de poder como pura repressão, relegando ao segundo plano aquilo que deveria estar em primeiro: a positividade do poder. Mas está claro que, no Brasil, Foucault só seria assimilado pela historiografia se aquilo em que convergisse com o marxismo fosse acentuado e o que não, desprezado.

Seja como for, Rago acredita que os historiadores não puderam passar incólumes ao pensamento de Foucault: da mesma forma que os historiadores não-marxistas tiveram que incorporar conceitos como classes sociais, infraestrutura socioeconômica, relações sociais de produção, entre outras, os historiadores contrários ou antipatizantes à historiografia foucaultiana, não puderam prescindir das noções de discurso, poder disciplinar, genealogia, etc. Isso ocorreu porque crescia a redescoberta do simbólico, do subjetivo, do cultural, nas análises historiográficas brasileiras, cada vez mais próximas da Antropologia Histórica. Invertia-se o caminho do marxismo e se passava do “porão ao sótão”, isto é, privilegiava-se a superestrutura cultural em relação à base econômica. E se, cada vez mais, as discussões sobre o aspecto interpretativo da história passavam a ocupar o horizonte dos historiadores, é nesse cenário – seja por aproximação a uma historiografia de esquerda, seja por revanchismo ao marxismo – que a obra do filósofo francês, ou melhor, algumas noções foucaultianas, irão se difundir na historiografia brasileira. Pode-se falar de um “Efeito-Foucault” na historiografia brasileira por ter “provocado acirradas disputas entre os ardentes defensores da 'voz dos vencidos', preocupados com o silenciamento da luta de classes nos trabalhos historiográficos, e os adeptos do filósofo, para quem os sujeitos são pontos de chegada e não pontos de partida [...]” (RAGO, 1995, p. 79).

Durval Muniz de Albuquerque consagra uma parte significativa de seus ensaios em *História: a arte de inventar o passado* aos trabalhos de Foucault. Os ensaios da parte II são todos dedicados ao filósofo. E logo no primeiro desses ensaios, ele apresenta um estudo comparativo entre Ginzburg e Foucault, que – embora partam do mesmo procedimento, o indiciário – extraem consequências completamente distintas para seus personagens – Menocchio e Rivière. E se Menocchio "termina se explicando pelo contexto mesmo em toda sua singularidade", Rivière não tem a preocupação de explicar suas palavras e atos, "mas como estas palavras e estes atos foram silenciados" (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 105). Essa contraposição serve a Durval Muniz para evidenciar a distância que Foucault mantém de explicações totalizantes tais como uma razão universal que explicaria todos os acontecimentos de uma dada época (historicismo), um contexto histórico que subsumiria toda singularidade dos acontecimentos em si (história das mentalidades ou história cultural), o enquadramento de um acontecimento como epifenômeno de uma situação de classe (marxismo), etc. A forma de conduzir a pesquisa e a narrativa histórica em Ginzburg e Foucault vão em caminhos antagônicos: enquanto o primeiro visa à superação do não-dito no silenciamento de Menocchio, através de categorias universais, o segundo busca evidenciar o não-dito, ou seja, o silenciamento de Rivière a partir de sua singularidade. Ginzburg ainda estaria preso à ideia marxista de dar voz aos vencidos e Foucault pretende explicitar as condições de possibilidade desse silenciamento. Além dessa comparação com Ginzburg, é digno de nota que Durval diferencia os sentidos de experiência em Foucault e Edward Thompson: enquanto Foucault evita essencializar ou universalizar as experiências históricas, o historiador inglês limita a experiência a efeitos fundacionais das classes sociais, ao gosto da tradição marxista.

O ensaio seguinte, do mesmo modo que Paul Veyne, Didier Eribon, entre outros, Durval Muniz analisa a obra de Foucault à luz do próprio Foucault, ou seja, como suas pesquisas se relacionam com sua existência, com sua biografia. Trata-se de uma estratégia interpretativa que postula que aspectos biográficos devem ser evocados para explicar aquilo que se encontra obscuro ou insuficiente na obra analisada. O perigo com o qual flerta Durval e outros intérpretes que adotam tal estratégia é o de reduzir o pensamento ao biográfico e vice-versa. Além disso, uma estratégia que sequer condiz com o que o próprio filósofo pensava, já que professava a “morte do autor”. Durval Muniz também defende que o pensamento do francês deve ser mais do que discutido, usado. O problema, nesse caso, é que não se usa corretamente aquilo que não se compreende. Assim, como o próprio Durval ressalta em sua obra, as leituras e usos de Foucault na historiografia brasileira não passam de modismo sem qualquer coerência ou pertinência.

4. HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA: A EMERGÊNCIA DE UM REGIME DE HISTORICIDADE

Esta seção aborda algumas das questões levantadas, sejam pelas leituras pedagógicas sejam pelas leituras historiográficas, a partir da constituição do regime de historicidade no pensamento de Foucault. Qual a concepção de história que norteia tais obras? Há nessa concepção de história uma intenção pedagógica? Se há alguma, que formação visa essa pedagogia histórica?

Aqui, portanto, analisa-se aquilo que se pode chamar de “proto-história da arqueologia”, ou seja, a emergência de um regime de historicidade que engendra o método arqueológico de Foucault. É esta historicidade sempre (re)problematizada em sua proveniência pelo próprio Foucault (ora atrelando-a ao kantismo, ora à história das ciências, ora ao estruturalismo, ora traçando um caminho inexplorado), que possibilita o percurso histórico-filosófico que vai da *História da loucura* (1961) até *Arqueologia do Saber* (1969). Nesse sentido, concentra-se a análise inicialmente na formação em Filosofia e em Psicologia do pensador através de seus escritos da década de 50 do século passado. Compreender os usos potenciais ou reais da história para a formação de pessoas na filosofia foucaultiana, ou seja, sua pedagogia da história, implica em compreender a própria formação de Foucault como “historiador”, sua progressiva descoberta da historicidade inerente às palavras e às coisas.

Esse é período em que Foucault se consolida como psicólogo para tornar-se filósofo: o caminho da psicologia à filosofia é o caminho da fenomenologia à história das ciências, a história da psicologia em particular. Mas, não só: é também o caminho que leva ao diagnóstico de um problema filosófico inerente às Ciências Humanas e cuja proveniência remete ao kantismo, ou seja, à própria noção de antropologia, à ideia de Homem, que está na base das Ciências Humanas. É nesse cruzamento, entre a psicologia e a filosofia e, em especial, no cruzamento entre a história das ciências e a filosofia kantiana, que a própria expressão “*arqueologia*” irá surgir. Esse é um caminho de veredas que se bifurcam numa formação de filósofo e psicólogo, mas que se reencontram na emergência de um regime de historicidade.

Não se trata aqui de remeter a uma origem miraculosa da historicidade na obra de Foucault, mas antes de seguir o caminho labiríntico da emergência de problematizações que possibilitaram um regime de historicidade e que o pensador denominará *Arqueologia*. Se aqui se tenta ensaiar uma proto-história, é porque vasculha-se um período de formação da obra de Foucault anterior às suas *Histórias*, é porque busca-se perceber, nessa pré-história de sua formação – ainda em seus primeiros balbucios e traços rudimentares de suas primeiras escritas –, quais os problemas que levaram Foucault a se tornar um “historiador”. Assim, a busca por problematizações, mas que por linearidades discursivas e biográficas, revelam as idas e vindas entre a fenomenologia e a história, que são as dúvidas do pensamento do jovem Foucault.

As primeiras reflexões foucaultianas são determinadas pela instituição na qual foi formado e pelos discursos em que estava envolto. Em 1948, Foucault recebeu sua licenciatura em Filosofia na Sorbonne, a mais importante instituição intelectual francesa, na qual era moda desdenhar o pensamento de Sartre e opô-lo ao de Merleau-Ponty, considerado uma fenomenologia muito mais rigorosa do que aquela apresentada pelo Existencialismo. No ano seguinte, o curso de Psicologia dava a Foucault sua segunda licenciatura. Merleau-Ponty, então professor de Psicologia, ministrou o curso “Ciências do Homem e Fenomenologia” (1949), onde explicava a relação entre as Ciências Humanas e a Fenomenologia, mas também o pensamento formalista de Ferdinand de Saussure. A partir daí, Michel Foucault estabeleceu como foco de sua problematização filosófica as relações entre Filosofia e Psicologia, por um lado, e entre Ciências Humanas e Formalismo, por outro: “ele navegava entre as duas grandes correntes filosóficas do pós-guerra: a fenomenologia e o marxismo, as quais o existencialismo tenta a reconciliação” (GROS, 2010, p.5).

Os textos de Merleau-Ponty sobre a relação entre Filosofia e Ciências Humanas reuniu fragmentos para uma teoria da história. Ele parte do falseamento e da confusão em relação ao conceito de História para, daí, elucidar uma velha querela que coloca Filosofia e História em “tradições rivais”. Não há dicotomia entre uma filosofia que postula uma consciência fora do tempo, desligada dos interesses pelos fatos, e a filosofia da história, que insere uma lógica oculta determinada no curso da história. Essa falsa antinomia produz *ilusões retrospectivas*, projetando as categorias da atualidade nos estudos do passado, e as *ilusões prospectivas*, reduzindo os fatos à sua presentificação, sem abertura para o futuro: é a experiência “pela qual vivenciamos uma 'co-existência histórica', que impede, por um lado, a submissão da história à força de uma lógica todo-poderosa e atemporal e, por outro, a sua redução a uma reunião de fatos circunstanciais e sem significação” (MUCHAIL, 2004, p. 23).

História e Filosofia são mutuamente indispensáveis, na medida em que só haverá a primeira se houver um sentido na contingência dos fatos, mas também somente haverá a segunda se a verdade for buscada na trama dos acontecimentos históricos. Merleau-Ponty rejeita a história teleológica, mas também o amontoado factual. À história total feita sob a onisciência, onipresença e onipotência de Deus, ele propõe um espectador humano, inerente à sua condição histórica particular, e que, por isso, pode compreender a significação de outras situações históricas determinadas. A ambiguidade do posicionamento de Merleau-Ponty abre a possibilidade de reunião das duas atividades na mesma prática, desde que sob o julgo de uma antropologia filosófica: “A história tem sentido, mas não é um puro desenvolvimento da ideia: constrói seu sentido no contato com a contingência, no momento em que a iniciativa humana funda um sistema de vida retomando dados dispersos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.11). Nesse sentido, a história é uma aventura dialética, pois “é o fato metafísico de que a mesma vida, a nossa, se desenrola em nós e fora de nós, no nosso presente e no nosso passado, de que o mundo é um sistema com várias entradas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.19).

Sartre, em *O ser e o nada* (1943), no início de sua reflexão filosófica, insere as relações entre fenomenologia e história. Isso lhe permite produzir uma reflexão menos fragmentária que a de Merleau-Ponty e sistematizar melhor essa relação. A operação realizada por Sartre situa-se logo na introdução dessa obra: a irreducibilidade do ser ao saber, do existente ao pensamento, permite a oposição de uma história existencial a uma história idealista. Assim, a prioridade da *práxis* permite uma relação entre a autonomia relativa do indivíduo e as estruturas gerais da história. Nesse sentido, Sartre retoma o marxismo, que deve chegar à singularidade existencial do indivíduo e o indivíduo, consciente, deve ascender ao domínio da História. É na compreensão do modo de ser do homem no mundo que Fenomenologia e marxismo encontram sua morada no existencialismo. O homem, livre e consciente, traça os rumos de sua própria história.

O que interessa para Sartre, após essa operação ontológica, é uma *Questão de método* (SARTRE, 1987, p. 36.). A aplicação de um princípio totalizante se faz necessário, já que somente à luz desse princípio as histórias parciais e isoladas ganham significação. As histórias devem ser superadas em direção à História compreendida como uma totalidade. Sartre opõe seu princípio totalizante ao princípio universalizante das filosofias da história idealistas: se na ciência cabe a universalização que permite ir do fato natural às leis, na história os fatos são eles mesmos “sínteses”, “totalidades singulares” cuja “autonomia relativa” é um processo de devir, uma totalização em andamento no interior da História, totalização mais vasta de vir-a-ser.

Para Sartre, o princípio heurístico que permite a subsunção das partes ao todo é a lição de Marx deturpada pelos marxismos, que submete as partes a um saber (o próprio marxismo) constituído *a priori*, convertendo-o em idealismo. A dialética da História consiste em os homens fazerem a sua própria história a partir das condições anteriores. A condição de possibilidade da liberdade na História está no fato de que, não obstante o humano depender de condições dadas historicamente, sua ação a partir dessas condições traz ao mundo o que ele não continha nem mesmo como possibilidade. A História, assim como o Existencialismo, é um Humanismo, e está fundamentada numa antropologia filosófica (SARTRE, 1987, p. 74).

Ambas as abordagens – de Merleau-Ponty e de Sartre – revelam uma relação fundamental entre história e filosofia. A filosofia da história, no decorrer da história da filosofia, foi pautada por uma história do Homem como uma história da Razão e da Verdade. Sejam quais forem os detalhes que separem as duas filosofias da história, nos seus fundamentos está presente uma antropologia filosófica que pretende se apoderar do acontecimento histórico, uma racionalidade *a priori* ou *a posteriori*, mas que não submete a própria ideia de Razão, Verdade e de Homem a um exame histórico.

Doença mental e personalidade (1953), primeira obra de Foucault, demonstra bem essa tensão entre fenomenologia e marxismo. Ela trazia em sua primeira parte um comentário sobre a psicologia existencial de Ludwig Binswanger (1881-1966) e em sua segunda parte uma apologética da reflexologia de Pavlov. Este último oferecia a possibilidade de construção de uma psicologia materialista, mas é o primeiro que fornecerá a intuição do problema da interpretação fenomenológica para a historicidade: a antropologia ou o humanismo. O livro é reeditado por Foucault em 1962, mas com a segunda parte completamente reescrita. O título “As condições da doença mental” dá lugar ao título “Loucura e Cultura”, um resumo da *História da loucura*. A obra, doravante, se chamaria *Doença Mental e Psicologia*.

A primeira versão do livro traz uma abordagem da doença mental a partir de “uma reflexão sobre o homem mesmo”. Foucault pretende estabelecer quais os pressupostos que devem nortear a psicologia para dar-lhe novo rigor científico, liberar a doença mental dos postulados abusivos. Assim, “a doença mental deve escapar a todos os postulados abstratos de uma metapatologia: a unidade assegurada por ela entre as diversas formas de doença não é senão simulada; é o homem real que carrega sua unidade de fato” (FOUCAULT, 1954, p. 16). A psicologia deve se constituir a partir da pesquisa sobre as formas concretas que tomam a vida dos indivíduos. Nesse sentido, não é suficiente para a psicologia determinar as condições que tornam possíveis os diversos aspectos da patologia mental e restituir o conjunto do sistema causal que a fundou. É preciso remeter a doença mental às condições reais, às formas concretas que tomam as vidas dos homens, isto é, a psicologia deve estar fundada em uma antropologia existencial.

Doença mental e personalidade é dividida em duas partes. Na primeira – “As dimensões psicológicas da doença” – Foucault argumenta que as diversas abordagens psicológicas da doença mental tentam, cada uma à sua maneira, se desvencilhar de uma representação essencialista e naturalista da doença. Essas abordagens ora tomam a doença como um fato evolutivo (“Doença e evolução”, segundo capítulo do livro), ora como um momento na história do indivíduo (“A doença mental e a história individual”, terceiro capítulo), ou ainda como um sentido aberto a uma compreensão existencial (“A doença e a existência”, quarto capítulo). As abordagens evolucionista, psicanalítica e fenomenológico-existencial são as escolas psicológicas, mas que não cessam de dialogar intensamente com a filosofia em busca de sua fundamentação, ou seja, de determinar “as coordenadas pelas quais se pode situar a patologia no interior da personalidade” (FOUCAULT, 1954, p.71).

A segunda parte da obra é propositalmente ambígua – “As condições da doença”. Nesse segmento, Foucault faz referência tanto à possibilidade de uma explicação objetiva da doença quanto ao dado real que pode ser relacionado positivamente a essas condições. Ou seja, pode referir-se à doença mesma e às condições pelas quais se faz a determinação da doença – tanto sintoma quanto etiologia. Se a doença mental deve ser explicada pela personalidade, os psicólogos, embora mostrem as formas de aparição da doença, não conseguem demonstrar as condições dessa aparição. “Sem dúvida que é nelas [aparições] que a doença se manifesta, é nelas que se desenvolvem suas modalidades, suas formas de expressão, seu estilo, mas é alhures que o fato psicológico tem suas raízes” (FOUCAULT, 1954, p. 71).

Foucault chama de “ilusão cultural” as interpretações sociológicas e culturalistas da doença mental. Isso porque essas interpretações tomam o fato patológico apenas como desvio em relação a uma norma, isto é, de forma negativa: “falta, sem dúvida, aquilo que há de positivo e de real na doença mental tal qual ela se apresenta na sociedade” (FOUCAULT, 1954, p. 74). O sociologismo e o culturalismo têm explicações limitadas justamente porque fazem da definição de doença mental uma categoria comum a todas as sociedades e culturas. A doença mental é reconhecida apenas por ser um desvio em relação a uma norma, mas é precisamente o contrário que acontece: é porque ela é identificada com uma forma patológica que ela se constitui como um desvio. A norma não é primeira em relação ao desvio. É o desvio a forma patológica que institui a norma. A norma não é a causa da percepção da doença mental, mas seu efeito.

Daí, então, a necessidade de Foucault estabelecer, no último capítulo da obra, “o sentido histórico da alienação mental”. Isso significa demonstrar como uma sociedade se exprime através das formas patológicas às quais ela reconhece. Foucault busca no materialismo dialético a forma da superestrutura como expressão de uma infraestrutura, ou seja, “explicando o fato patológico pela relação às condições reais que a determinam como 'alienação', no quadro de uma sociedade ela mesma alienada” (MACHEREY, 1985, p. 243). A questão é que a sociedade projeta sua alienação nos modos de comportamento impostos aos seus indivíduos, determinando suas personalidades. As condições materiais de existência determinam as condições das doenças mentais, tanto do ponto de vista dos sintomas que os indivíduos apresentam quanto do ponto de vista da capacidade de reconhecimento desses sintomas; tanto do ponto de vista sintomatológico quanto do ponto de vista etiológico. Foucault estabelece, na psicologia, a conciliação, feita por Sartre na filosofia, entre existencialismo e marxismo. O ponto de inflexão onde existencialismo e marxismo se encontram é o pensamento antropológico, o modo de ser do homem no mundo como abertura para pensar o que é o homem.

Em 1954, Foucault publica uma introdução à tradução francesa da obra *O sonho e a existência* (1930), de Ludwig Binswanger. Essa introdução, muito pouco explorada pelos comentadores de Foucault e fundamental para a compreensão de seu projeto filosófico-historiográfico, não é apenas para refazer o percurso da própria obra, seguindo o paradoxo habitual dos prefácios. Ela é um marco da intuição fundamental que percorre toda a obra de Foucault: o problema antropológico. Nessa introdução já se anuncia o projeto que Foucault levará a cabo na parte final de sua tese complementar de doutorado, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant* (1961), e que reaparecerá em *As palavras e as coisas* (1966): “uma obra ulterior esforçar-se-á em situar a análise existencial no desenvolvimento da reflexão contemporânea sobre o homem: nela, tentar-se-á mostrar, segundo a inflexão da fenomenologia para a antropologia, quais os fundamentos propostos à reflexão concreta sobre o homem” (FOUCAULT, 1999c, p.65).

Se os comentadores não prestam muita atenção aos opúsculos iniciais do jovem intelectual nascente, isso se deve a três motivos: primeiro porque a *História da loucura* representa a grande obra-prima pela qual Foucault entra no cenário filosófico francês; em segundo lugar, porque se pensa que esses opúsculos são de um Foucault ainda demasiado psicólogo, e que não apresentam ainda suas teses filosóficas centrais; em terceiro, e por fim, porque muito pouco se atenta para o delinear do problema antropológico desde esses opúsculos iniciais sobre a psicologia. É esse problema de fundamento da antropologia que fará com que Foucault seja obrigado a elaborar um método experimental que escape ao pensamento antropológico e que, de fora, faça a sua crítica: a arqueologia.

A introdução que Foucault faz a *O sonho e a existência* é para apresentar uma forma de análise cujo projeto não é, por um lado, o de ser uma filosofia, não se trata de um conjunto de conceitos de um filósofo específico. Mas essa forma de análise também não é uma psicologia, não é uma ciência positiva, nem mesmo uma ciência humana que pretende dar conta de um modo de ser específico do homem. Trata-se de “uma forma de análise que se designa como fundamental para todo conhecimento concreto, objetivo e experimental”. Ou seja, uma forma de análise que pretende ser tão fundamental que é condição de possibilidade de qualquer conhecimento, de qualquer epistemologia, “cujo princípio e método são determinados, desde o início, pelo privilégio absoluto de seu objeto: o homem, ou melhor, o ser-homem, o *Menschsein*” (FOUCAULT, 1999c, p. 65).

Esse projeto antropológico se situa em oposição à toda psicologia positiva que pense esgotar o conteúdo significativo do homem reduzindo-o ao *homo natura*, ou seja, às disposições naturais, biológicas, do homem. Esse projeto, na verdade, retoma a psicologia no contexto de uma reflexão ontológica, pergunta sobre o que é o homem, colocando enquanto tema principal a sua existência. É no modo de ser do homem, em sua existência, que devemos buscar sua verdade ontológica, aquilo que ele é. O estatuto especial que essa antropologia reivindica se deve à articulação entre a análise do ser-homem e uma analítica de sua existência. É justamente nisso que reside o problema de fundamento e a circularidade argumentativa da antropologia: é que a antropologia pretende definir na existência as condições de possibilidade da própria antropologia; “problema de justificação que deve ressaltar as dimensões próprias e a significação autóctone da antropologia” (FOUCAULT, 1999c, p. 66). O homem tem, no modo de ser homem, em sua existência, a possibilidade de definir o que ele mesmo é.

E não é apenas à psicologia positiva que a antropologia se opõe, mas ao positivismo de forma geral. O positivismo retoma os fatos humanos a partir da análise experimental e da reflexão naturalista. A antropologia pesquisa o “fato” humano, mas este não é compreendido como a objetividade de um universo natural e sim como o conteúdo real de uma existência que se vive, se experimenta, se reconhece ou se perde no mundo. Existir no mundo é, ao mesmo tempo, tomar ele como um dado, um elemento de sua situação, e fazer dele seu projeto. “A antropologia pode, portanto, designar-se como 'ciência de fatos', já que ela desenvolve de modo rigoroso o conteúdo existencial da presença no mundo” (FOUCAULT, 1999c, p.66).

Não se trata apenas do pensamento antropológico que Foucault está descrevendo tão minuciosamente – é também a condição de possibilidade das Ciências Humanas, embora Foucault não nos fale isso nesse texto. Se pode-se tomar a existência humana como um fato, esse fato pode ser objeto de conhecimento cujo estatuto privilegiado é dado pelo seu objeto: o homem. Temos um fato, ainda que não em sentido positivo, que pode ser estudado – temos a possibilidade das Ciências Humanas. Essa argumentação Foucault somente revelará expressamente em *As palavras e as coisas* (1966). E é significativo que o subtítulo desse livro seja *Uma arqueologia das Ciências Humanas*, e que a arqueologia seja esse projeto histórico-crítico de denúncia do pensamento antropológico em diversas esferas do saber no período da década de 1960 da obra foucaultiana: na psicologia (*História da loucura*), na medicina (*Nascimento da clínica*), na literatura (*Raymond Roussel*), nas Ciências Humanas (*As palavras e as coisas*), na história (*Arqueologia do saber*).

Se Foucault faz essa introdução à obra de Binswanger, é muito menos pelo seu conteúdo psicológico que por seu caráter exemplar:

Na antropologia contemporânea, a abordagem de Binswanger nos pareceu seguir a via régia. Ele toma indiretamente o problema da ontologia e da antropologia, indo direto à existência concreta, ao seu desenvolvimento e aos seus conteúdos históricos (FOUCAULT, 1999c, p. 67).

Ele o faz, portanto, porque o pensamento antropológico passa diretamente da ontologia, o que é o homem, à existência concreta, seu desenvolvimento e aos conteúdos históricos que abrem a condição de possibilidade da própria História. Ao mesmo tempo em que se reivindica o pensamento antropológico, se fundamenta o pensamento histórico: a história somente é possível pois o modo de ser do homem é histórico, sua existência é histórica, e somente a história pode desvelar ao homem o seu próprio fundamento. Em contrapartida, a história é um projeto posto em marcha pelo próprio homem. E assim, a história recai na mesma circularidade do pensamento antropológico: a história desvela ao homem o seu próprio fundamento, mas, por outro lado, ela é também o projeto desse próprio homem. O casamento entre história e antropologia está feito. É esse divórcio que Foucault pretende operar com a arqueologia como método experimental historiográfico, ou seja, uma historiografia que escape à antropologia.

Se Binswanger coloca lado a lado o sonho e a existência no título de sua obra, “não é tanto o sonho e a existência quanto a existência tal como ela aparece a ela própria no sonho: a existência nesse modo de ser do sonho onde ela se anuncia de maneira significativa” (FOUCAULT, 1999c, p 68). Apesar do claro privilégio dado à existência, Foucault faz uma ressalva. Não devemos ver nesse livro uma filosofia mais ou menos heideggeriana, tal como formulada em *Ser e tempo*, que abriria, do ponto de vista psicológico, o esoterismo da *Daseinanalyse*. Binswanger concede importância ao sonho por dois motivos. Primeiro, porque o sonho não deve ser decifrado no nível da hermenêutica dos símbolos, como na psicanálise, mas a partir de uma interpretação exterior ao próprio sonho e que leva à compreensão das estruturas existenciais. Ou seja, o que interessa não é tanto o sonho, mas como ele revela as estruturas do modo de ser do homem. Em segundo lugar, o projeto que Binswanger alimenta, ainda que silenciosamente, é o de constituir uma antropologia da imaginação em que se permita conceber de uma nova maneira como se manifestam as significações. O que está em jogo é: como os homens produzem significação em sua existência, em sua história? Questão crucial para compreender o sentido da história e para a atividade do historiador, mas também para compreender porque se deve ensinar história.

Binswanger, nesse sentido, é um legítimo herdeiro do problema hermenêutico. A questão da interpretação do sentido, a hermenêutica, é o problema central que abre o campo filosófico no século XX, quando em 1889 é publicado *Interpretação dos sonhos*, de Freud, e em 1901 é publicado *Investigações lógicas*, de Husserl. Apesar de tradições hermenêuticas completamente distintas, ambas as obras colocavam a questão do fundamento comum às estruturas objetivas da indicação (a relação objetiva entre as palavras e as coisas), dos conjuntos significativos (o sentido dos discursos, teorias, etc.) e dos atos de expressão (a linguagem, arte, ética, etc.). Psicanálise e Fenomenologia surgiam, assim, para colocar o problema do método de interpretação.

Para Binswanger, a imaginação é aquilo que dá significação e, portanto, é numa antropologia da imaginação que se deve buscar o modo pelo qual os homens significam o mundo e suas ações nele. O problema do pensamento antropológico permanece nessa estratégia: Binswanger pretende fundamentar uma antropologia da imaginação no modo de ser do homem, em sua existência. Em contrapartida, é somente a partir da existência que se pode ter acesso ao conhecimento dessa imaginação. O círculo vicioso permanece: o que constitui o sentido (a imaginação) é ele mesmo constituído pelo sentido constituído (existência). Se dificilmente Binswanger pode escapar a esse problema, ele ao menos tenta escapar da relação clássica entre sonho e imaginação:

Classicamente, a imagem se define sempre por referência ao real; referência que marca sua origem e a verdade positiva, na concepção tradicional da imagem resíduo da percepção; ou que define negativamente sua essência, como na concepção sartriana de uma “consciência imagética”, que coloca seu objeto como irreal. Numa e noutra dessas análises, a imagem porta nela mesma, e por uma necessidade de natureza, uma alusão à realidade ou ao menos à eventualidade de um conteúdo perceptivo (FOUCAULT, 1999c, p. 111)

O caminho clássico para o fundamento comum às estruturas objetivas da indicação, dos conjuntos significativos e dos atos de expressão, é a imaginação e as relações que ela estabelece com o real. Esse é o caminho da fenomenologia. E tanto a versão de Merleau-Ponty quanto aquela de Sartre são insuficientes para compreender a imaginação, são insuficientes para compreender a questão do sentido. Seja por ver no sonho um resíduo de percepção, seja por ver nele uma imagem vazia de realidade, a fenomenologia é incapaz de avançar justamente onde a psicanálise problematiza e avança. Mas é sobretudo Sartre e sua psicologia fenomenológica da imaginação que Foucault coloca em jogo em sua interpretação de Binswanger: segundo Sartre, devemos nos perguntar se a imagem é designação, mesmo que negativa e sobre o modo do irreal, do próprio real (SARTRE, 1996, p.163).

Binswanger recorre à psicanálise para inverter a relação entre sonho e imaginação clássica: sonhamos que temos imaginação, o sonho não é uma modalidade da imaginação, mas sua condição de possibilidade – lição retirada da *Interpretação dos sonhos*, de Freud. Assim, a imaginação não é uma conduta que visa o outro ou o mundo sobre o fundo essencial de sua ausência, não é um modo de irrealidade. É antes visar a si mesmo como sentido absoluto de seu mundo. O que se desvela através do sonho é uma antropologia da imaginação na qual o homem faz o movimento originário da produção de sentido. Contra Sartre, Foucault reivindica Gaston Bachelard e seu ensaio sobre a imaginação do movimento. Contudo, Sartre não percebeu que a imaginação está trabalhando mesmo na percepção, pois é ela quem transmuta o objeto de percepção em objeto de contemplação. Para além da norma da verdade objetiva sartriana, o trabalho dinâmico da imaginação impõe o realismo da irrealidade, a imagem e o sentido (BACHELARD, 1990, p. 13).

Não é surpresa Foucault reivindicar Bachelard, já que este também é tributário da psicanálise. A psicanálise vai além da fenomenologia justamente por perceber que o sentido do sonho não deveria ser buscado no conteúdo de suas imagens, mas no movimento autêntico da imaginação e sua transformação em imagem. O sentido do sonho está além das imagens que a vida recolhe. Entre as imagens da vigília e as imagens do sonho há a mesma distância que entre uma quase-presença em um mundo constituído e uma presença originária em um mundo constituinte. Binswanger operou uma redução transcendental do imaginário. Para ele, a análise do sonho a partir das imagens trazidas pela consciência em vigília deve ultrapassar a distância entre imagem e imaginação. A análise antropológica do sonho é, ao mesmo tempo, uma analítica ontológica da imaginação. A mesma lógica que anima o pensamento antropológico agora pode, legitimamente para Binswanger, ser atribuído à psicologia: deve-se ir da existência do sonho até a definição ontológica, ao que é a imaginação. Mas o que isso tudo nos diz sobre a história?

A imagem aparece agora como uma modalidade de expressão, e toma seu sentido em um estilo, se pudermos entender por “estilo” o movimento originário da imaginação quando ele toma a fisionomia da troca. Mas ei-nos já sob o registro da história. A expressão é linguagem, obra de arte, ética: todos os problemas de estilo, todos os momentos históricos cujo devir objetivo é constituinte desse mundo, de que o sonho nos mostra o momento originário e as significações diretrizes para a nossa existência (FOUCAULT, 1999c, p. 120)

A imagem produzida pela imaginação não é recolhida da realidade exterior, não é uma mera representação. Ela é expressão, criação, produção de sentido. Mas ela somente é expressão na medida em que possui um movimento originário de troca com a exterioridade, quando ela se efetiva na linguagem, na arte, na ética. Esse efetivar-se da expressão imaginativa é justamente o registro histórico. É isso que Binswanger chama de “estilo”. O sonho é apenas a condição de possibilidade da imaginação, esse momento originário em que criamos significações que dão diretriz à nossa existência e que compõe a história. Somente há história porque existe um movimento objetivo constituinte do mundo a partir da expressão da subjetividade. O sujeito histórico, ao se exprimir, produz a história. Ele não é constituído pela história, mas sujeito constituinte da história – não o sujeito histórico, mas o sujeito da história.

O sonho não é a verdade da história, mas faz surgir aquilo que é irreduzível à história: a imaginação, a produção de sentido, que é a condição de possibilidade da própria história. O sonho abre a significação que a história pode ter para a liberdade como realização da expressão objetiva dos sujeitos. Se o sonho tem primado para o conhecimento do homem concreto, é porque ele postula a ultrapassagem desse primado na concretude da história como tarefa ética. O homem é aquilo que ele deve fazer de si mesmo, essa é sua tarefa ética e uma necessidade histórica. O homem é o projeto que ele faz de si mesmo e a história é o campo de realização desse projeto. A história se encontra, assim, reduzida à antropologia, ao palco no qual o homem deve interpretar a si mesmo em sua verdade de homem, essa liberdade de fazer de si o que sua imaginação desejar. O sonho traz à luz “o momento fundamental em que o movimento da existência encontra o ponto decisivo da divisão entre as imagens onde ela se aliena em uma subjetividade patológica, e a expressão onde ela se conclui em uma história objetiva” (FOUCAULT, 1999c, p. 121).

Esse privilégio dado ao onírico por Binswanger toma a história apenas em segundo plano, como campo de efetivação da imaginação através do estilo, realização de significações que lhe são irreduzíveis. Se Foucault acredita que Binswanger avança no problema da significação, sem a qual uma conciliação entre filosofia e história seria impossível, ele também percebe o quanto o psiquiatra suíço permanece preso a uma estrutura transcendental a-histórica, a imaginação, justamente por permanecer preso a algo ainda maior, o pensamento antropológico. Por isso que Foucault dirá, ao final dessa longa introdução, que “uma antropologia da expressão [é] mais fundamental, em nossa opinião, que uma antropologia da imaginação”, embora não esteja em seu poder, como ele afirmou, esboçá-la naquele momento (FOUCAULT, 1999c, p.121). Uma filosofia da expressão é o caminho para sair do reino da antropologia e da subjetividade: passar da antropologia da imaginação para uma da expressão significa sair da pura possibilidade da liberdade de fazer o que quer de si a partir da imaginação para a realidade de como os homens efetivamente se expressam em sua linguagem, suas obras de arte, seu comportamento ético ou práticas. Em outras palavras, sair do modo como os homens imaginam a si mesmos e tomam como tarefa se constituírem a si mesmos para o modo como os homens efetivamente se constituem e constituem o mundo a partir de seu discurso e suas práticas; sair da história como tarefa a ser realizada, como abertura para o futuro, idealização, para a história como ela efetivamente aconteceu e acontece, tendo como fontes os discursos e as práticas.

Dupla importância dessa introdução que Foucault faz à obra de Binswanger: a primeira formulação da circularidade do fundamento do pensamento antropológico e a necessidade de ultrapassar uma filosofia da história em que o pensamento antropológico toma a história apenas como uma tarefa ética da liberdade, uma abertura para o futuro, a partir de uma filosofia da expressão que toma aquilo que efetivamente foi produzido pelos homens em seus discursos e práticas.

Ainda em 1953, Foucault redige um longo artigo sobre a constituição da psicologia científica. Seu projeto distancia-se muito daquele que pretendia levar a cabo em 1951, quando estabelecia a gênese da Psicologia a partir dos pós-cartesianos, particularmente Malebranche e Maine de Biran. Essa tese, sob forte influência da fenomenologia de Merleau-Ponty, é abandonada. O Foucault professor de Filosofia cede lugar ao Foucault psicólogo experimental. E somente dessa forma, como historiador de sua disciplina, como psicólogo consciente das problematizações de seu campo e suas complexas relações com a filosofia e as ciências humanas, Foucault poderá tornar-se filósofo.

Em seu ensaio, o recorte é preciso: *A Psicologia de 1850 a 1950*. Ele não mais busca as origens imprecisas e vacilantes da psicologia na filosofia racionalista do século XVII, mas, ao contrário, tenta explicá-la em seu movimento secular de autonomização disciplinar. A psicologia herdou da *Aufklärung* o projeto de alinhar-se com as ciências da natureza, buscando encontrar no homem o prolongamento das leis que regem os fenômenos naturais. Ao pretender-se conhecimento positivo, a psicologia apoiou-se em dois postulados filosóficos: a verdade do homem está exaurida em seu ser natural; o caminho de todo conhecimento científico deve passar pela determinação de relações quantitativas, construção de hipóteses e verificação experimental.

Toda a história da psicologia até meado do século XX é a história paradoxal das contradições entre esse projeto e esses postulados; ao perseguir o ideal de rigor e exatidão das ciências da natureza, ela foi levada a renunciar aos postulados; ela foi conduzida por uma preocupação de fidelidade objetiva em reconhecer na realidade humana outra coisa que não um setor da objetividade natural, e em utilizar para reconhecê-lo outros métodos diferentes daqueles de que as ciências da natureza poderiam lhe dar o modelo. (FOUCAULT, 1999c, p. 122)

O percurso secular da psicologia é o projeto de sua autonomia em relação às ciências da natureza e sua constituição metodológica e epistemológica na condição de ciência humana. A ideia de uma precisão objetiva não é mais perseguida pelas ciências humanas na medida em que o postulado filosófico que as fundamenta já não é o mesmo: o homem já não é mais da ordem da natureza. É uma renovação total das ciências humanas, e da psicologia em particular, que se opera no curso de sua história, pois, ao descobrir um novo estatuto do homem, elas tiveram que se impor, enquanto ciência, um novo estilo.

A busca por um novo projeto e por postulados filosóficos basilares não foi compreendida pelos psicólogos com todo o rigor que o problema exige. Prova disso é a insistência na utilização dos modelos metodológicos das ciências naturais e a teimosia em psicologias descritivas ligadas aos conceitos positivos e viciadas em velhos princípios de método. O que os psicólogos não entenderam é que a renovação metodológica implica na emergência de novos temas de análise. Mas o fundamental é que a renovação da psicologia como ciência humana não é apenas um fato situado neste século de desenvolvimento: é uma tarefa incompleta e permanente.

Essa tarefa é ainda mais importante quanto mais tem-se em conta as novas relações que a psicologia desenvolveu no decorrer dos últimos cem anos com a prática, especialmente com a educação, a medicina mental e a administração (organização de grupos). A psicologia se apresentou como fundamento racional e científico dessas práticas. Inversamente e em contrapartida, a psicologia se colocou questões suscitadas por essas práticas: o problema do sucesso ou fracasso escolar, a inserção do doente na sociedade, a adaptação profissional, etc. Nesse sentido, a psicologia nasce neste ponto nebuloso em que o homem encontra sua própria contradição: a psicologia do desenvolvimento nasce dos problemas de interrupção, a psicologia da adaptação, dos fenômenos de inadaptação, as psicologias da memória, da consciência, do sentimento, do esquecimento, do inconsciente, das perturbações afetivas.

Sem forçar uma exatidão, pode-se dizer que a psicologia contemporânea é, em sua origem, uma análise do anormal, do patológico, do conflituoso, uma reflexão sobre as contradições do homem consigo mesmo. E se ela se transformou em uma psicologia do normal, do adaptativo, do organizado, é de um modo segundo, como que por um esforço para dominar essas contradições. (FOUCAULT, 1999c, p. 124)

Ao ler esse trecho, deixa de causar tanto espanto a inversão de se fazer uma *História da Loucura* ao invés de uma história da psicologia, em 1961. É que uma história da psiquiatria somente poderia se constituir de forma secundária, no movimento mesmo de apreensão dessa contradição entre a loucura e a racionalidade – afinal, não esqueçamos que o título primeiro da obra é *Loucura e Desrazão (Folie et déraison)*.

Os conceitos de normalidade, adaptação, organização são formados secundariamente, na tentativa de apreensão das contradições. Foucault chama a atenção para o fato de que esses conceitos que tomamos como “naturais” e “racionais”, em psicologia, são constituídos justamente pelas relações que lhes são contraditórias. O problema central da psicologia contemporânea é saber em que medida, após o abandono da objetividade naturalista, ela consegue dominar essas contradições que a fizeram nascer. Essa é uma questão que a história da psicologia deve responder e que Foucault pretende colocar nesse artigo sobre *A Psicologia de 1850 a 1950*. Aqui é possível ver de maneira clara que a questão formulada nesse artigo de 1953 será aquela relançada, de maneira muito mais elaborada, à totalidade das ciências humanas em *As palavras e as coisas*, em 1966.

É digno de nota que Foucault traça a história secular da psicologia à maneira de uma dialética transcendental kantiana, ou seja, essa história implica a necessidade dupla de criticar os erros oriundos dessas contradições e de demonstrar sua origem no próprio projeto de constituição da psicologia científica.

No final do século XIX, a psicologia, apesar de sua diversidade, possui o traço comum de tomar das ciências naturais seu estilo de objetividade e buscar em seus métodos seu esquema de análise. Três modelos foram fundamentais para essa constituição da psicologia científica: o *modelo físico-químico*, segundo o qual o princípio de percepção da matéria encontrará a sensação e o princípio espiritual encontrará o sentimento cuja lei geral da associação fornecerá os diversos tipos de fenômenos mentais; o *modelo orgânico*, cujo psiquismo, tal como o organismo, é caracterizado por sua espontaneidade, sua capacidade de adaptação e seus processos de regulação internos; e o *modelo evolucionista*, para o qual a evolução do indivíduo é um processo de diferenciação marcado por um movimento horizontal de multiplicação e por um movimento vertical de integração na unidade, assim procede a sociedade no curso de sua história, assim procede o indivíduo no curso de sua gênese psicológica. Entre os modelos, este último apresenta uma novidade.

A importância do evolucionismo na psicologia deve-se, sem dúvida, por ele ter sido o primeiro a mostrar que o fato psicológico não tem sentido senão em relação a um futuro e a um passado; que seu conteúdo atual assenta-se sobre um fundo silencioso de estruturas anteriores que o carregam de toda uma história, mas que ele implica, ao mesmo tempo, um horizonte aberto ao eventual. (FOUCAULT, 1999c, p. 127)

Mas, se o evolucionismo abre a possibilidade da historicidade psicológica, o fez sob o registro da força que se desenvolve, sob o julgo de um biologismo que não permitia à psicologia se desvencilhar dos preconceitos naturalistas. Era preciso ainda que essa historicidade se libertasse desse julgo, que conquistasse passo a passo um estatuto do homem diferente do *Homo natura*. Não mais a força que se desenvolve, mas a significação que nasce. A descoberta do sentido foi feita por diversos caminhos distintos no final do século XIX, mas em todos eles, um traço comum: a ruptura como o *Homo natura*. As hipóteses amplas e gerais pelas quais se explica o homem como um setor determinado do mundo natural cedem lugar a um exame mais rigoroso da realidade humana, mais apropriado às características especificamente humanas, aquilo que no homem escapa às determinações naturais. O homem passa a ser tomado nas condutas através das quais ele se exprime, na consciência em que se reconhece, na história pessoal através da qual ele se constituiu. Essa modificação no modo de ver o homem abre a psicologia para o sentido, mas também a abre para a historicidade.

Sem dúvida, a ruptura com o *Homo natura* não se deu de forma abrupta. Janet, por exemplo, ainda permanece preso ao evolucionismo, mas tomou como tema para a psicologia a “conduta”. Se por um lado a conduta era analisada a partir do quadro biologista da regulação interna (sentimento) e externa (adaptação), por outro, a relação entre interno e externo não era de reflexo ou reação, mas de diálogo, seguindo um modelo muito mais próximo aquele da linguagem. Ainda sobre as significações das condutas humanas, foi muito importante a contribuição de Dilthey, ao fazer surgir o sentido da conduta humana a partir da análise histórica. Longe de ser uma história dos processos naturais, a análise histórica diltheana era feita a partir dos produtos do espírito e se destinava a dar acesso à gênese do conjunto psicológico. Ao tentar explicar a história do espírito por ele mesmo, Dilthey reivindicava a compreensão como categoria chave para a interpretação psicológica. A compreensão é retomada por Dilthey através da distinção estabelecida pela fenomenologia. Contudo, enquanto Husserl fazia da compreensão uma descrição rigorosa do vivido e da fenomenologia o projeto de uma filosofia tida como ciência, buscando a análise do sentido imanente à toda a experiência vivida, Dilthey fazia dela uma metapsicologia do espírito, ou seja, o espírito se desdobrando sobre a gênese de sua consciência histórica, à maneira hegeliana.

Nessa história, a psicanálise ocupa lugar de destaque: “nenhuma forma de psicologia deu mais importância à significação que a psicanálise” (FOUCAULT, 1999c, p. 129). Dentre todas as formas de psicologia, a psicanálise merece uma atenção especial de Foucault, que nesse ensaio busca determinar sua importância no interior da história da psicologia. Mas essa importância não se dá sem algumas ressalvas: Freud permanece ligado às suas origens naturalistas e aos preconceitos metafísicos e morais. A teoria dos instintos permanece presa ao biologismo, à concepção de doença como regressão a um estágio anterior do desenvolvimento afetivo, um fantasma evolucionista, às implicações sociológicas de seus estudos culturais, um moralismo. A história da psicanálise faz saltar aos olhos seus vários aspectos retrógrados.

A importância histórica de Freud vem, sem dúvida, da impureza mesma de seus conceitos: foi no decorrer da reflexão freudiana que a análise causal transformou-se em gênese das significações, que a evolução cede seu lugar à história, e que o apelo à natureza é substituído pela exigência de analisar o meio cultural. (FOUCAULT, 1999c, p. 130)

A análise psicológica freudiana não parte da distribuição das condutas entre os pares voluntário/involuntário, intencional/automático, normal/patológico. Não há diferença de natureza entre esses pares comportamentais porque o sentido é coextensivo à toda conduta: à histeria tem o sentido da conduta que ela recusa assim como a ação intencional tem o sentido da ação que ela projeta. Assim compreendida a conduta, o par consciente/inconsciente não forma dois mundos justapostos, mas duas modalidades de uma mesma significação. A tarefa terapêutica é fundamentalmente modificar a modalidade do sentido, através da interpretação dos sonhos e dos sintomas fazer o sentido inconsciente se apresentar como significação consciente. Se as significações são imanentes à conduta, de forma consciente ou inconsciente, é porque a história individual constituiu e cristalizou no passado em torno de acontecimentos importantes. O traumatismo, conceito tão caro à psicanálise, não é senão um transtorno das significações afetivas. Quando significações atuais não ultrapassam e integram significações antigas, o indivíduo fixa o conflito entre passado e presente numa ambiguidade que produz a conduta neurótica. A terapêutica será justamente a redescoberta dos conteúdos inatuais e das significações passadas da conduta presente.

Embora a significação seja produzida historicamente, a conduta não deixa de ter um sentido atual. O trauma arcaico não invade completamente o presente. Um sintoma que reproduz o trauma simbolicamente na atualidade implica justamente no fato de que o presente está se defendendo de sua reaparição: o retorno do recalcado. O presente recalca o passado no inconsciente, separando suas significações ambíguas. E por mais que o inconsciente projete na atualidade do mundo real os fantasmas de seu passado, ele transpõe seus temas para outros níveis de expressão: a sublimação. O presente erige uma série de mecanismos de defesa e a terapêutica psicanalítica tem por tarefa reatualizar as significações do passado seja pela transferência, seja pela ab-reação.

Mas se as significações são produzidas pela conduta que se cristalizou no passado, qual o conteúdo significativo do presente e qual o seu peso diante desse passado? O presente não é vazio. Se ele resiste e cria suas defesas em relação aos traumatismos do passado é porque ele é essencialmente instância social, conjunto de normas que validam ou invalidam uma determinada conduta. Se há conflito entre passado e presente é justamente porque existe conflito entre satisfação individual e as normas sociais de conduta, entre “id” e “superego”. Nesse sentido, o “ego” é o lugar desse conflito e estabelece seus mecanismos de defesa. O tratamento psicanalítico é esse *jogo* entre satisfação e frustração visando reduzir a intensidade do conflito, ampliar ou abrandar os mecanismos de defesa, sem nunca, contudo, suprimir o conflito.

Ao levar a seus limites extremos a análise do sentido, Freud deu sua orientação à psicologia moderna; se ele foi mais longe que Janet e que Jaspers, é por ter conferido estatuto objetivo à significação; ele buscou reapreendê-la no nível dos símbolos expressivos, no próprio “material” do comportamento; ele lhe deu como conteúdo uma história real, ou melhor, o afrontamento de duas histórias reais: a do indivíduo, na sequência de suas experiências vividas, e a da sociedade, nas estruturas pelas quais ela se impõe ao indivíduo. Nessa medida, pode-se ultrapassar a oposição entre o subjetivo e o objetivo, entre o indivíduo e a sociedade. Um estudo objetivo das significações tornou-se possível. (FOUCAULT, 1999c, p. 131)

Apesar dos esforços da fenomenologia em fazer uma análise do sentido imanente a toda experiência vivida, é a psicanálise que vai permitir o surgimento de um estudo objetivo das significações. A fenomenologia, por remeter a significação a um sujeito absoluto, origem de todo sentido possível, não conseguia absorver em sua descrição rigorosa do vivido os símbolos expressivos, produção histórica de significações, o conflito entre o desejo do indivíduo e as normas sociais através dos quais se constitui um sujeito. Se a fenomenologia subsumia a objetividade na subjetividade, a psicanálise ultrapassava a dicotomia subjetividade/objetividade ao não optar por uma das duas polaridades, mas por pegá-la pelo meio: a significação. Aliás, ela é até mesmo anterior à essa dicotomia, posto que a institui.

Por outro lado, se a psicanálise pode liberar a historicidade de seu julgo filosófico – posto que a fenomenologia submetia a história a uma lógica oculta desvelada apenas ao olhar mais agudo do filósofo –, foi porque deslocou sua atenção das formas eidéticas para as condutas, é porque buscou a significação não na indicação dos objetos de conhecimento da consciência, mas na expressividade prática das condutas. A história pode finalmente irromper o invólucro filosófico racionalista que a continha. A psicanálise descobriu a historicidade inerente ao indivíduo e à sociedade, duplicando a história, percebendo o conflito entre elas. Então essas histórias puderam tornar-se História.

Compreende-se bem o percurso que Foucault estabeleceu da Introdução a *Traum und Existenz* à *Psicologia de 1850 a 1950*: se no primeiro Foucault pretendia mostrar o quanto a obra de Binswanger contribuía para o estudo antropológico do imaginário, apontando os limites e o programa da superação da fenomenologia através de uma filosofia da expressão cujo caminho teria sido aberto pela psicanálise, no ensaio sobre a história da psicologia ele aponta essa ultrapassagem pelos estudos das significações objetivas operada pela psicanálise. Isso porque a psicanálise confere estatuto objetivo à significação quando busca reapreendê-la no nível dos símbolos expressivos, na materialidade do comportamento e da história.

Poderíamos nos surpreender de a fenomenologia não se ter jamais desenvolvido no sentido de uma teoria da expressão, e de ela ter sempre deixado na sombra para fazer surgir em plena luz uma teoria da significação. Porém, sem dúvida, uma filosofia da expressão não é possível senão em uma ultrapassagem da fenomenologia. (FOUCAULT, 1999c, p. 78)

Mais à frente, diz Foucault, referindo-se à imagem onírica como uma modalidade de expressão:

Mas tudo isso concerne a uma antropologia da expressão, mais fundamental, em nossa opinião, que uma antropologia da imaginação; não está em nosso propósito esboçá-la hoje. (FOUCAULT, 1999c, p. 121)

É a liberação da conduta (ou das *práticas*, como utilizará e chamará Foucault posteriormente em suas obras) em sua historicidade que produzirá as significações e conteúdos daquilo que chamamos de Homem. Ou seja, as práticas e suas significações são produtos históricos, assim como a própria ideia de Homem. A história fornece as condições de possibilidade da própria ideia de Homem. E Freud inicia o processo de destronamento do Homem de seu lugar de Rei frente ao processo histórico. As feridas narcisistas das quais falava Freud, segundo as quais Copérnico, Darwin e o próprio Freud destronam o reinado do Homem, abrem a via crítica para Foucault da relação entre história e antropologia. Se Copérnico mostra que a Terra não é o centro de nosso sistema astronômico e da Criação, se Darwin demonstra como o Homem não figura como elemento central da Natureza e Freud demonstra que a Razão não é uma faculdade especial do Homem, mas senão um efeito da luta entre os instintos e o meio, resta a Foucault mostrar como a própria ideia de Homem não pertence ao homem, mas sim à história. E aqui, além de Freud, Foucault reencontra outra fonte de inspiração: Nietzsche. Se Deus está morto, todos os privilégios teológicos humanos morrem com ele: Espírito, Razão, Verdade, etc.

Se aqui já há uma abertura fundamental para a historicidade como práticas e significações de indivíduos e sociedades, a questão antropológica ainda não estaria suficientemente colocada por Foucault.

Em 1961, Foucault apresenta duas teses para a obtenção do título de doutor em filosofia na Escola Normal Superior de Paris. A tese principal era a *História da loucura*. A tese complementar era uma tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de Kant, acompanhada de notas e um texto introdutório intitulado *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Apenas recentemente, em 2008, este texto veio a público. E há dois consensos quanto a importância desse texto para a trajetória filosófica de Foucault: o primeiro é que essa tese complementar pode ser lida “como a reflexão mais puramente filosófica que acompanha a tese exposta na primeira grande arqueologia do saber das ciências humanas: a *História da loucura*” (DÁVILA; GROS, 1998); o segundo é que, ao decidir não publicar essa tese, “o que Foucault fez então, como o brilho que conhecemos, foi *As palavras e as coisas*” (FOUCAULT, 2011a, p. 7).

A *Gênese e estrutura* apresenta, em seu escopo geral, três teses que reaparecerão em *As palavras e as coisas*, em 1966: a primeira tese é que existe uma “repetição antropológico-crítica”, ou seja, que o projeto crítico kantiano estabelece uma relação de reforço mútuo com o projeto antropológico; a segunda tese é que o período Crítico kantiano é uma preparação para a Antropologia; e a terceira é a ideia de uma historicidade fundamental sobre a qual se apoiariam os modernos saberes das Ciências Humanas. Essas três teses justificam uma análise mais detida desse texto, pois a ideia de historicidade emerge justamente dessa interpretação singular da antropologia kantiana.

Antes de Kant, o homem era definido como aquele capaz de produzir representações através da razão, e somente a partir dessas representações se poderia conhecê-lo. Assim, o homem era representado no *cogito*, substância pensante a-histórica e imutável que era compreendido à luz da metafísica. E essa metafísica ainda era bastante carregada de um viés teológico: Deus carregava e acarretava necessariamente sua existência e a finitude humana somente era reconhecida em contraposição à infinitude divina. Daí as mutações em seu corpo, as imperfeições de seu conhecimento empírico, os limites de sua razão. A partir do século XVIII, os conteúdos empíricos do saber se descolam dessa metafísica e se tornam conteúdos positivos dos saberes, definindo a natureza do homem ou, ao menos, seu modo próprio de ser.

A questão é que, com Kant, inaugura-se o pensamento de uma finitude humana sem referência a uma metafísica do infinito e o homem, livre dessas amarras metafísicas, pode surgir na história do pensamento como “duplo empírico-transcendental” (como será chamado em *As palavras e as coisas*), ou seja, objeto e sujeito do conhecimento. É somente a partir desse passo decisivo que a finitude passa a ser tema da filosofia e dos saberes (tais como, linguagem, trabalho, vida, etc.). Esses novos objetos para novos saberes serão denominados de Ciências do Homem ou Ciências Humanas. Isso não significa que Kant estabeleceu um pensamento antropológico em que o homem é fundamento e objeto de todo conhecimento possível. Foram os rumos do pensamento moderno e contemporâneo que instituíram essa leitura ingênua do kantismo, confundindo o empírico e o transcendental. Em Kant, permanece uma tensão e uma ambiguidade irreduzíveis entre eles. Tensão que é desfeita nas antropologias contemporâneas que Foucault pretende denunciar.

A antropologia, para Kant, é uma análise que busca articular o que é o *homo natura* (empírico) com uma definição de homem como sujeito de liberdade (transcendental). Não sendo nem puramente um, nem exclusivamente outro, o homem é um “habitante do mundo”, historicamente em transformação. Assim, Kant articula em sua antropologia a natureza, a liberdade, a cultura e o mundo. O pensamento antropológico não propõe encerrar a definição, em termos naturalistas, de uma essência humana. E o próprio núcleo da reflexão antropológica, sua singularidade, consiste em descrever não o que o homem é, mas o que pode fazer de si mesmo. Esta é a razão pela qual a antropologia kantiana é dita pragmática.

A Antropologia é pragmática no sentido de que não vê o homem enquanto pertencente à cidade moral dos espíritos (ela seria chamada prática), nem à sociedade civil dos sujeitos de direito (ela seria então jurídica); considera-o “cidadão do mundo”, isso é, enquanto pertencente ao domínio do universal concreto, no qual o sujeito de direito, determinado pelas regras jurídicas e submetido a elas, é ao mesmo tempo uma pessoa humana que traz, em sua liberdade, a lei moral universal (FOUCAULT, 2011a, p. 36)

Esse caráter pragmático da antropologia kantiana permite que Foucault desenvolva dois temas bastante caros em sua trajetória filosófica: as noções de jogo (*Spiel*) e uso (*Gebrauch*), utilizados abundantemente por Kant em sua *Antropologia*. Em suas relações concretas, o homem põe em jogo, não o direito ou a moral em estados puros, mas um entrecruzamento que oferece à ação humana seu espaço de jogo. Nesse sentido, o pragmático liga de forma indissociável o poder e o dever, sendo que o núcleo da reflexão antropológica de Kant não se trata de descrever o que o homem é, mas propor a questão do que ele pode fazer de si mesmo. E a antropologia kantiana é a exploração de um conjunto jamais dado em sua totalidade, jamais em repouso, pois está situado num movimento em que a natureza e a liberdade estão intrincadas em seu uso. Aqui está a abertura para a ideia de historicidade: esse conjunto é o domínio das práticas que o sujeito histórico concreto estabelece se constituindo como sujeito de ação no mundo, em suas relações com os outros.

O problema das antropologias contemporâneas em relação à kantiana é que a confusão entre o empírico e o transcendental institui uma circularidade no pensamento antropológico em que ele atua ao mesmo tempo como fundamento de todo o conhecimento sobre o homem e como conhecimento das condições de possibilidade deste conhecimento. Assim, o homem é reduzido aos limites dos conteúdos empíricos do conhecimento e, ao mesmo tempo, sujeito constituinte de todo conhecimento possível. E Foucault alerta para o perigo e a ingenuidade das antropologias contemporâneas em “celebrar na antropologia a superação enfim garantida das dissociações em que se teria perdido a aridez do racionalismo – alma e corpo, sujeito e objeto” (FOUCAULT, 2011a, p. 105). Para Foucault, essas dissociações não estão superadas em nossa cultura ocidental.

Na outra extremidade da obra kantiana, a Antropologia é contemporânea de alguns outros textos que, juntos, permitem como que demarcar o ponto de chegada ou pelo menos as contribuições mais recentes. Sustentando assim as duas pontas da corda, estaremos talvez menos desarmados para abordar este fato [...] que é a contemporaneidade entre o pensamento crítico e a reflexão antropológica (FOUCAULT, 2011a, p. 28)

É necessário, nesse sentido, fazer a crítica e superar o pensamento antropológico para desconstruir as dissociações racionalistas que opõem alma e corpo, sujeito e objeto. E Foucault retoma o conceito kantiano de *crítica* para empreender esse projeto filosófico, ou seja, uma análise das condições de possibilidade em que são formadas e modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível. Foucault pretende retomar o pensamento crítico e relançá-lo contra a reflexão antropológica. Isso implica numa análise das condições históricas segundo as quais os sujeitos tornam-se sujeitos de conhecimento (subjetivação) e das condições históricas segundo as quais um objeto é dado a um conhecimento possível (objetivação). É desse vínculo indissociável que nascem os jogos de verdade. O projeto geral foucaultiano e seu fio condutor é estabelecer um estudo da constituição do sujeito como objeto para si mesmo, ou, ainda, uma análise das relações entre sujeito e verdade.

Daí a frase polêmica com a qual Foucault termina *Gênese e estrutura*: “A trajetória da questão *Was ist der Mensch?* [O que é o homem?] no campo da filosofia se completa na resposta que a recusa e a desarma: *der Übermensch* [o além do homem]” (FOUCAULT, 2011a, p. 111). À pergunta kantiana, Foucault contrapõe a filosofia de Nietzsche. Ou seja, com esta frase, Foucault inscreve seu projeto filosófico na linha anti-humanista, uma oposição à fenomenologia e ao existencialismo, entre outros. As escolas humanistas ou antropológicas buscam submeter a reflexão sobre o homem à ideia de uma essência transcendente ao devir histórico. Já a “escola do fim do homem”, na qual Foucault buscará inspiração principalmente em Nietzsche e Heidegger, é uma forma de pensamento crítico que não busca uma essência do homem, mas busca no devir histórico o modo como o homem, através do jogo e dos usos que faz de sua liberdade, se constitui a partir de suas próprias práticas.

Decorre, então, desta análise dos primeiros escritos foucaultianos três aspectos fundamentais para a pedagogia da história e que funcionaram como princípios metodológicos de sua pesquisa ulterior. Ou seja, princípios que devem articular tanto a pesquisa quanto o ensino de história. O primeiro é que devem ser afastados todos os “universais antropológicos”, ou seja, tudo que se propõe como tendo validade universal sobre a natureza humana em geral ou mesmo categorias aplicáveis ao sujeito. A razão, a loucura, a delinquência, a sexualidade, a verdade, o saber, etc. não são objetos universais a-históricos ou trans-históricos. É necessário buscar as condições históricas de variações e diferenças que as ilusões retrospectivas e anacronismos históricos podem relançar sobre esses objetos. Assim como não há uma essência de homem independente das condições históricas, também não há uma categoria universal em que se alojem as diversas e diferentes práticas humanas no decorrer da história. A doença mental não é loucura, que por sua vez não é desrazão, como mostra a *História da loucura*, apenas para citar um exemplo.

O segundo é que não se deve buscar um “sujeito constituinte” do conhecimento, ou seja, não se deve buscar um sujeito que, estando fora das determinações históricas, produzisse o conhecimento verdadeiro e fosse o fundamento de todo e qualquer conhecimento. Como contrapartida à essa ilusão do racionalismo, deve-se buscar as práticas concretas nas quais o sujeito é constituído no interior de um domínio de conhecimento. É necessário romper com qualquer forma de transcendência do sujeito em relação ao conhecimento. Dessa mesma forma, não há um sujeito histórico universal, a humanidade, na qual a racionalidade ou qualquer outra categoria de validade universal viria a se desenvolver em seu movimento histórico. Não há algo como “história da humanidade” e muito menos “sujeito histórico”.

Enfim, o terceiro princípio, como decorrência deste segundo, é que as análises não devem se centrar naquilo que o sujeito é, mas às “práticas”, sejam elas discursivas ou ações. O foco das pesquisas e do ensino, segundo a pedagogia da história foucaultiana, deve ser o que se fazia ou o que se faz do ou com o sujeito. Assim, importa muito menos o que é o louco, o doente, o delinquente, etc., que as práticas que fazem desses indivíduos. Essas práticas são os processos de subjetivação segundo as quais surgirá o sujeito finalmente tomado como louco, doente, delinquente, etc. Dessa mesma forma, são essas práticas (não como ações, mas na condição de discurso), que farão emergir a loucura, a doença, a delinquência, etc. como objetos de saber.

A seção seguinte fará uma análise de a História da loucura, buscando extrair as suas reais ou potenciais contribuições para uma pedagogia da história foucaultiana.

5 - HISTÓRIA E PSICOLOGIA: *HISTÓRIA DA LOUCURA* (1961)

A *História da loucura* é a tese principal que Foucault apresenta para obtenção do título de doutor em Filosofia na Escola Normal Superior, em 1961. A tese complementar é a tradução francesa da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant, precedida de um texto introdutório que ficaria conhecido como *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Nesse sentido, a tese complementar seria “a reflexão mais puramente filosófica que acompanha a tese exposta na primeira grande arqueologia do saber das ciências humanas: a *História da loucura*” (DÁVILA; GROS, 1998). Assim, a relação se inverte, sendo a tese complementar o fundamento e a condição de possibilidade da tese principal. É ela que, do exterior, alimenta todo o projeto histórico-filosófico, dando-lhe sentido e constituindo-lhe como uma *arqueologia*.

Antes de abordar diretamente a *História da loucura*, faz-se necessário considerar seu enraizamento na tese complementar, *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, com o intuito de determinar a posição que ocupa a tese principal no projeto foucaultiano de crítica do pensamento antropológico.

A partir da leitura empreendida sobre a *Antropologia* kantiana, Foucault diagnostica uma questão central que alimenta a epistemologia contemporânea, não somente na filosofia, mas em várias áreas do saber. “Um problema persiste que o movimento mesmo do pensamento kantiano não ajuda muito a solucionar: é o problema da empiricidade na repetição antropológico-crítica” (FOUCAULT, 2011a, p. 97). Ou seja, qual o sentido do empírico para a reflexão antropológica? Essa questão é decisiva, pois é ela que abre a possibilidade da historicidade, na medida em que a História é o lugar do empírico por excelência. Deve-se considerar o empírico como essencial para a fundamentação do campo do saber ou considerar apenas na medida em que ele já se encontra dado, pré-determinado pelas categorias racionais que lançamos sobre ele?

Recolocando a questão para o objeto desta dissertação: é a base empírico-documental que determina as categorias historiográficas ou seria ela determinada de forma prévia pelas categorias que o historiador aplica aos documentos? Ensinar história é apenas explicitar o desenvolvimento das categorias racionais no tempo, a história seria apenas uma sucessão de exemplos desse desenvolvimento do Homem, ou, ao contrário, ensinar história é dispor a partir da empiricidade documental as singularidades que tornam o Homem presente possível e diferente do passado? Num primeiro caso, o Homem permaneceria o mesmo em seu processo evolutivo e uma autoconsciência histórica seria apenas o reconhecimento e o pertencimento de seu passado a si mesmo; no outro caso, tudo devém, até mesmo a própria ideia de Homem, e o modo de ser do sujeito no tempo se encontra fragmentado, ele está apartado de seu passado por uma diferença fundamental no modo de ser no mundo. Enfim, ensinar história é reconhecimento (e aqui é impossível não ver traços do hegelianismo que marca tanto a filosofia da história contemporânea) ou diferença fundamental (por outro lado, aqui tem-se traços de uma historicidade nietzschiana e heideggeriana)?

A confusão entre o empírico e o transcendental, entre os conteúdos da experiência e as categorias do pensamento, é o alvo do projeto filosófico de Foucault: “Será preciso um dia considerar toda a história da filosofia pós-kantiana e contemporânea do ponto de vista dessa confusão mantida, isto é, a partir desta confusão denunciada”. Todo empreendimento filosófico foucaultiano será esta denúncia, esta tentativa de se desembaraçar da confusão, será a crítica do projeto antropológico pós-kantiano na contemporaneidade. E seu alvo será a herdeira legítima do kantismo no século XX: “sem dúvida, esta 'desestruturalização' do campo filosófico nunca foi tão sensível quanto na esteira da fenomenologia” (FOUCAULT, 2011a, p. 95). E isso devido à fenomenologia subsumir o empírico no transcendental, à experiência nas categorias do pensamento, desequilibrando a tensão empírico-transcendental originária e destituindo de justificação e sentido a problemática do mundo (*Welt*) e no mundo (*In-der-Welt*) que caracteriza o projeto Crítico kantiano.

Há, no pensamento antropológico, um duplo sistema de solidariedade, com a reflexão crítica e transcendental de um lado, e do outro uma série de pesquisas antropológicas que se desenvolvem a partir da segunda metade do século XVIII. Embora seja difícil determinar precisamente as relações entre a filosofia kantiana e esses saberes antropológicos (relações cronológicas, de influência, etc.), pode-se perceber a significação geral que tinha o campo do conhecimento ao pretender constituir a antropologia como ciência. Em primeiro lugar, porque a emergência do pensamento antropológico está ligado a um conjunto preciso de dificuldades científicas. As pesquisas sobre o funcionamento do corpo humano acabaram por determinar a crítica do mecanicismo cartesiano, do corpo como máquina. O corpo humano já podia mais obedecer puramente às leis da física, mas possuía uma especificidade que o tornava ao mesmo tempo natureza e além da natureza. E isso não relacionava o corpo humano ao domínio da biologia nascente, mas, ao contrário, a um privilégio: o homem se encontra no ponto de cruzamento entre o transcendental e o empírico, entre privilégio metafísico da alma, espírito ou razão e o domínio de uma técnica do corpo que o insere na natureza denominada medicina.

Nesse sentido, o pensamento antropológico é ambíguo, já que, por um lado ele reduz o conhecimento sobre o homem ao que ele pode saber sobre si mesmo através da mediação da natureza e não aceita nenhum conhecimento sobre o que ele pensa de si; por outro lado, a antropologia será também a ciência do corpo animado com justo funcionamento, no qual saúde será tomado como sinônimo de animação – a ciência do corpo humano em estado normal, saudável. A antropologia se constitui como ciência da normatividade por excelência. “Em razão do que há de mais inicial em seu projeto, a antropologia não pode deixar de ser ao mesmo tempo redutora e normativa” (FOUCAULT, 2011a, p. 102-3). Tem-se aqui a origem dos estudos que Foucault empreende em *História da loucura* e *Nascimento da clínica*.

Se a fenomenologia reduz a tensão empírico-transcendental às categorias da razão, essas tentativas de transformar o pensamento antropológico em ciência desde o século XVIII acabam por reduzir a tensão ao empírico. Isso porque pensamento antropológico é ao mesmo tempo causa e efeito dessa concepção de homem. É porque tem um estatuto especial que o Homem necessita de uma ciência específica, mas também é porque o pensamento antropológico postula um estatuto especial para o Homem que essa forma de pensamento deve se constituir como ciência positiva. “A antropologia acaba assim por circundar e abranger todo conhecimento do homem. [...] E cada domínio das ciências pode ter seu lugar no vasto campo da antropologia, na medida em que alguma coisa do homem está nela implicada” (FOUCAULT, 2011a, p. 103).

A antropologia, na condição de forma redutora do homem ao seu ser natural e conhecimento normativo, prescreve de antemão para cada ciência que coloca o homem em jogo suas possibilidades e seus limites. É nesse sentido que Kant já previa e determinaria o destino da antropologia como uma ciência fisiológica, psicológica, histórica e moral. A antropologia possui uma forma epistemológica que lhe é própria e é marcada por uma ambiguidade essencial, pois ela é conhecimento do homem em seu nível natural, no conteúdo de suas determinações animais; mas também é conhecimento do homem que questiona a si mesmo sobre seus limites e que autoriza aquilo que, no saber, ele pode conhecer.

O pensamento antropológico, assim, colocou a filosofia contemporânea numa rede de contrassensos e ilusões. Por um lado, a filosofia contemporânea vê na antropologia uma crítica dos preconceitos e a denúncia dos limites da razão que ganha forma nos “humanismos” filosóficos, quando na verdade permanece presa aos preconceitos e limites do tipo de racionalidade que pretende denunciar; por outro, a contemporaneidade faz da antropologia o ponto de inflexão a partir do qual todas as ciências humanas encontram seu fundamento e sua possibilidade, quando, de fato, essas ciências atestam os limites próprios ao conhecimento antropológico, sua negatividade. Desvios, anormalidades, patologias, etc., funcionam como o aspecto determinante na constituição dessas ciências. E daí o interesse de Foucault por esses temas, para denunciar os limites do pensamento antropológico que é fundamentalmente negativo e que se caracteriza por aquilo que ele exclui para constituir sua positividade, sua ideia positiva de Homem. Desta forma, tanto as “filosofias antropológicas” quanto as “reflexões antropológicas” são ilusões.

O empreendimento crítico kantiano passou, na filosofia contemporânea, de um problema sobre a verdade ao problema da subjetividade, da questão sobre os limites do conhecimento ao problema do que é o homem. E é precisamente nisso que está o paradoxo: “desembaraçando-se de uma crítica prévia do conhecimento e de uma questão primeira sobre a relação com o objeto, a filosofia não se liberou da subjetividade como tese fundamental e ponto de partida de sua reflexão”. Ao contrário, fez da antropologia a verdade a partir da qual toda verdade é possível. Daí o caráter dialetizado e dialetizável de todo o conhecimento do homem. É que o sentido na filosofia contemporânea é sempre o retorno ao originário, ao autêntico, à atividade fundadora, e o homem é aquilo pelo que existem significações no mundo. Mas também toda filosofia contemporânea se apresenta como uma comunicação direta com as ciências humanas, sem a necessidade de uma crítica, uma epistemologia, etc. “A antropologia é esse caminho secreto que, na direção das fundações de nosso saber, religa, por uma mediação não refletida, a experiência do homem e a filosofia” (FOUCAULT, 2011a, p. 110).

Toda a filosofia de Foucault é uma tentativa de “exercer contra esta ilusão antropológica uma verdadeira *crítica*” cujo modelo é dado pela filosofia de Nietzsche. “O empreendimento nietzschiano poderia ser entendido como um basta enfim dado à proliferação da interrogação sobre o homem” (FOUCAULT, 2011a, p. 111). Isso porque, ao anunciar a tese da “morte de Deus”, Nietzsche coloca como tarefa da filosofia para o futuro pensar um modelo de crítica que fosse liberto tanto da teologia quanto da antropologia. A tese da “morte de Deus” é um duplo assassinato, já que sem Deus como fundamento e sustentáculo do privilégio metafísico do homem, seja através da alma, do espírito, ou mesmo da razão, não tem sentido. À tarefa de pensar um modelo de crítica livre das ilusões antropológicas, Foucault dá o nome de *arqueologia*.

O primeiro prefácio de *História da loucura* ajuda a elucidar o empreendimento crítico de Foucault e a significação da história para a arqueologia. Foucault define o empreendimento da seguinte forma: “Trata de ir ao encontro, na história, desse grau zero da história da loucura, no qual ela é experiência indiferenciada, experiência ainda não partilhada da própria partilha” (FOUCAULT, 1999c, p. 140). O que Foucault busca em sua primeira grande obra é determinar historicamente a emergência da loucura como experiência, ou seja, o surgimento histórico do modo de ser da loucura tal qual a experienciamos em nossa contemporaneidade. Nesse sentido, longe de ser um universal antropológico que pode ser buscado na história da humanidade, a loucura é uma experiência relativamente nova. O aparecimento da loucura cria uma cisão na história, uma ruptura, uma partilha que torna “doravante exteriores, surdas a toda troca, e como mortas uma para a outra: a Razão e a Loucura” (FOUCAULT, 1999c, p. 140). O projeto historiográfico de Foucault se encontra claramente em oposição à história contínua que pretende que o homem reconheça a si mesmo em sua história. Não se trata, para Foucault, de tomar a história da humanidade, de um sujeito universal, cuja experiência histórica é o desenvolvimento de suas habilidades e capacidades, da progressiva descoberta da verdade do próprio homem na história.

A expressão “grau zero da história da loucura” é uma referência a Roland Barthes e seu *O grau zero da escrita* (1953). Mas que isso significa? O termo “grau zero” é utilizado por Barthes para designar um tipo de relação entre um objeto e a história. No caso de Barthes, a literatura. A literatura é posta diante da história como uma instituição e, justamente pela ideia de perenidade que toda instituição possui, há uma tendência de a literatura ser abstraída da própria história. Isso significa uma recusa da história e uma tendência de ver a literatura como um objeto universal a-histórico. E essa recusa da história se dá ao mesmo tempo em que o objeto somente adquire significação quando confrontado com sua própria história. “[...] a escrita atravessou assim todos os estados de uma solidificação progressiva: primeiro objeto de um olhar, depois de um fazer e, finalmente, de um homicídio, atinge hoje um último avatar, a ausência” (BARTHES, 2004, p. 6). É essa escrita de ausência, de um “escritor sem Literatura”, que Barthes denomina “o grau zero da escrita”.

Foucault pretende narrar em sua primeira grande obra esse processo de solidificação progressiva da loucura como objeto em seu ver, fazer e em seu homicídio. E para isso ele deve se colocar nesse grau zero, nessa ausência de loucura da qual pode falar sobre ela com algum distanciamento. É esse processo de institucionalização da loucura, sua ideia de perenidade, que Foucault quer denunciar. Assim como qualquer objeto, a loucura também deveio, foi criada historicamente. E nessa distância que separa o narrador da origem e da morte de seu objeto, nessa ausência da loucura, é possível traçar os caminhos e descaminhos de sua breve existência. Assim como Nietzsche era o arauto da “morte do Homem” como consequência da “morte de Deus”, Foucault é o arauto da morte da loucura.

Nesse sentido, Foucault renuncia ao conforto das verdades terminais, não se deixa guiar pelo nosso saber presente da loucura. Muito menos busca nos conceitos da psicopatologia o jogo implícito das retrospectões para lhes dar papel organizador de sua narrativa. Ao contrário, busca uma linguagem ou discurso originário em que ainda não há ciência estabelecida sobre o domínio da loucura, o início do diálogo de ruptura entre loucura e razão. O modelo linguístico ou discursivo adotado por Foucault é o traço determinante desse processo de solidificação progressiva da loucura e que toma de empréstimo a Barthes. A *arqueologia* está na inflexão entre a História e a Linguagem.

Linguagem comum não há, ou melhor, não há mais; a constituição da loucura como doença mental, no final do século XVIII, estabelece a constatação de um diálogo rompido, dá a separação como já adquirida, e enterra no esquecimento todas as palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um tanto balbuciantes, nas quais se fazia a troca entre loucura e razão. A linguagem da psiquiatria, que é monólogo da razão sobre a loucura, só pode estabelecer-se sobre um tal silêncio. Não quis fazer a história dessa linguagem; antes a arqueologia desse silêncio. (FOUCAULT, 1999c, p. 141)

A história é já a linguagem da razão, a arqueologia a do silêncio. Não se trata nem de uma história do conhecimento, nem de uma história, simplesmente. A arqueologia dispensa a linguagem da razão histórica que busca teleologicamente a verdade enfim adquirida, que fala através do encadeamento racional das causas. A arqueologia busca determinar os limites de uma cultura, não sua identidade conquistada no desenrolar do tempo. Nesse sentido, Foucault se recusa a ver na antiguidade grega a partilha entre loucura e razão, como se a partilha fosse originária da identidade mesma do Ocidente. Não havia contraposição entre a *Húbris* e o *Logos*. Mas, sem dúvida, a relação razão-desrazão constitui uma das maiores originalidades da cultura ocidental.

A arqueologia é a história dos limites, a história do esquecimento e do silenciamento pelos quais uma cultura rejeita algo que para ela é seu exterior. Este é o ponto em que Robert Mandrou e Fernand Braudel foram levados a crer que a arqueologia é uma nova forma de história cultural. Contudo, a ênfase de Foucault aqui é a partilha, o corte, a ruptura e não a identidade cultural. “Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história” (FOUCAULT, 1999c, p. 142). Trata-se de questionar a identidade cultural, de problematizá-la justamente no momento de sua emergência. E essa problematização se coloca justamente no momento de partilha, na rejeição e exclusão de aspectos que são constitutivos de sua positividade, de seus valores. A história é a narrativa da continuidade dos valores. A arqueologia busca o momento decisivo no qual, através da exclusão de práticas e valores, uma cultura forma sua identidade. Em relação à história ou à história cultural, a arqueologia agiria como uma proto-história.

A arqueologia se coloca, então, à margem da história, busca a tensão entre “a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica” (FOUCAULT, 1999c, p. 142). Mas há um desequilíbrio nessa tensão, pois a experiência-limite é a própria tragédia a partir da qual se faz a história do mundo ocidental: a recusa, a exclusão, o silenciamento. Esse caráter trágico da experiência-limite é essencial e não a continuidade temporal de uma análise dialética, na medida em que em torno desta todas as outras orbitam. A experiência-limite fundamental é a própria recusa da tragédia pela história, sendo esta constitutiva da própria história. A essência da história é aquilo que ela exclui e é isso que dá a face positiva de uma cultura. Essa concepção foucaultiana de arqueologia como confronto entre as dialéticas da história e as estruturas imóveis do trágico, “sob a luz da grande pesquisa nietzschiana” e contra o hegelianismo historicista, não somente não é uma história cultural, mas propriamente o seu revés.

A leitura que Robert Mandrou faz da História da loucura afirma: muito mais que uma obra de história, Foucault pretende elaborar uma “defesa e ilustração da loucura”. Isso porque na loucura reside “a verdade do homem”. Ou seja, Mandrou percebe um empreendimento de antropologia filosófica como pano de fundo da narrativa histórica de Foucault. Essa narrativa se daria em três movimentos: o “período da liberdade”, que inclui da Idade Média ao século XVI, ao Barroco; o “período do internamento”, na idade clássica, séculos XVII e XVIII; e o “período contemporâneo”, que se dá após a Revolução Francesa, e na qual a psiquiatria passa a tratar os loucos que habitam seus asilos (ARTIÈRES *et al.*, 2011, p.73). Esses movimentos se dariam quase que como os estágios positivistas comteanos e teriam como ponto central a “estrutura de exclusão”, que se inicia no período do internamento e se perpetuaria no período contemporâneo. Longe de colocar o problema da descontinuidade, a leitura feita pela história cultural acentua as continuidades: primeira, e fundamental, a do homem cuja verdade está na loucura através dos tempos; segunda, a continuidade da estrutura de exclusão que se perpetua até a contemporaneidade.

Foucault exemplifica isso quando fala sobre a “universalidade da *ratio* ocidental” e sua divisa, o Oriente. O exemplo é uma clara referência a Hegel, para quem o curso da história universal progressivamente se desenvolve de maneira similar ao sol, metáfora da própria razão, que nasce no oriente e se põe no ocidente. O Oriente é pensado como a origem distante da racionalidade ocidental, que em seu desenvolvimento retoma o próprio Oriente agora a partir de sua razão colonizadora. O Oriente permanece o mistério inacessível para a razão ocidental, mas, ao mesmo tempo, o lugar onde ela deve buscar incessantemente sua verdade primitiva. É preciso fazer a história dessa grande cisão, como também de outras tantas: a divisão absoluta entre o sonho e a vigília, a história das interdições sexuais, etc. Aliás, uma diferença entre o empreendimento arqueológico e a história cultural fica ainda mais clara quando debruçada sobre a sexualidade. Não se trata de narrar, em nossa própria cultura, as formas moventes e obstinadas da repressão com o intuito de fazer-lhe a crônica de sua moralidade ou tolerância, como esta aparece na história cultural. Do ponto de vista arqueológico, importa trazer à tona “a divisão trágica do mundo feliz do desejo” como limite do mundo ocidental e origem de sua moralidade. O que interessa a Foucault é “uma real tentativa de refundação da continuidade *enquanto processo de diferenciação sem fim*, uma redefinição da continuidade *como descontinuidade contínua*” (REVEL, 2010, p.44).

É nesse sentido que Foucault apresenta uma primeira definição da loucura como “*ausência de obra*”, alguma coisa no devir que é menor que a história, uma recusa da razão ocidental em seu devir. A loucura é apenas um episódio da formulação originária do que Foucault entende por história: “Desde sua formulação originária, o tempo histórico impõe silêncio a alguma coisa que não podemos mais apreender depois senão sob as espécies do vazio, do vão, do nada. A história só é possível sobre o fundo de uma ausência de história” (FOUCAULT, 1999c, p. 144). A história se constitui, fundamentalmente, por aquilo que ela recusa a narrar, por um processo de seleção de conteúdos, por aquilo que ela exclui. É o que ela exclui que forma essa ausência, esse vazio, esse nada que funciona como pano de fundo. O discurso histórico retira dessa recusa toda a sua forma de sintaxe, a consistência de seu vocabulário, a linguagem propriamente da história. Ao definir a loucura como ausência de obra, Foucault assinala que a linguagem da história é aquela da razão ocidental e que, por isso, exclui a loucura de sua narrativa.

A recusa da loucura pela história ainda não é um conceito definitivo da loucura, mas apenas a primeira ruptura a partir da qual a loucura é possível. A história, seja ela qual for, é indelevelmente acompanhada de uma ausência de obra que permanece sempre renovada e inalterada ao longo da história. Toda história é uma recusa permanente, e sua positividade vem dessa negação primeira:

[...] a percepção que o homem ocidental tem de seu tempo e de seu espaço deixa aparecer uma estrutura de recusa, a partir da qual denunciemos uma palavra como não sendo linguagem, um gesto como não sendo obra, uma figura como não tendo direito a tomar lugar na história. Essa estrutura é constitutiva do que é sentido e não-sentido, ou melhor, dessa reciprocidade pela qual são ligados um ao outro (FOUCAULT, 1999c, p. 145).

Apenas essa estrutura dialética entre sentido e não-sentido, entre o que a história aceita e aquilo que ela exclui é que é capaz de dar conta do fato geral da relação entre razão e loucura. Ainda que a razão tenha tomado a loucura em seus domínios e reduzido ela ao estatuto de acidente patológico, não pode haver na cultura ocidental razão sem loucura. Essa necessidade da loucura na cultura ocidental está intimamente ligada ao gesto de decisão de constituição de uma linguagem significativa, e, portanto, racional, que se transmite e se conclui no tempo. Essa linguagem do sentido no tempo é a possibilidade de a história existir, e aquilo que ela exclui é o não-sentido, a ausência de linguagem e de obra. Essa estrutura que relaciona linguagem, ausência e tempo é a *experiência da loucura*: discurso que constitui sua identidade sobre aquilo que ele exclui, cuja significação se dá no tempo.

Justamente por não aceitar esse domínio da loucura como fato previamente dado, Foucault não faz uma história do conhecimento, uma história da psiquiatria, mas da *loucura*. “Fazer a história da loucura querará então dizer: fazer um estudo estrutural do conjunto histórico – noções, instituições, medidas jurídicas e policiais, conceitos científicos – que mantém cativa uma loucura cujo estado selvagem jamais poderá ser restituído nele próprio” (FOUCAULT, 1999c, p. 145). Ou seja, fazer a história da loucura significa trabalhar com essa ausência de história, essa pureza primitiva inacessível, mas não para lamentá-la. Importa restituir, então, a decisão que separa razão e loucura; momento em que ainda não há história, posto que ela é o desdobramento da razão no tempo e essa razão exclui a loucura, mas que é, ao mesmo tempo, a emergência da história e a ausência da loucura.

A materialidade e a visibilidade dessa história da loucura podem ser percebidas em dois acontecimentos distintos, singulares e simétricos: em 1657, na criação do Hospital Geral, em que há o internamento massivo dos pobres; e em 1794, na liberação dos acorrentados de Bicêtre. Entre esses dois acontecimentos, a transformação ambígua da estrutura do conjunto histórico que determina a experiência da loucura não pode ser captada apenas como um episódio na história da medicina, especificamente da psiquiatria. Não se trata nem da repressão correlata do regime absolutista, nem da descoberta progressiva da verdade científica da loucura, mas de uma modificação estrutural que é decisiva para a passagem da experiência medieval e renascentista da loucura para a nossa experiência, que isola a loucura do meio social e a designa como doença mental. Ou seja, na dialética da continuidade histórica, esses momentos são signos da estrutura trágica que isola, silencia, ausenta a loucura do mundo. Daí não ser a narrativa progressiva de uma descoberta, de um processo, mas a descrição detalhada de uma experiência-limite, de uma ruptura, de uma descontinuidade.

A história da loucura é a história do esquecimento dessa experiência-limite, dessa ruptura. Esquecimento que não é espontâneo e voluntário, mas que é planejado em seus detalhes. Pois, ao esquecê-la, seja remetendo a divisão entre loucura e razão a uma experiência natural do homem, experiência originária e inscrita na própria racionalidade humana desde tempos imemoriais, seja absorvendo a loucura no desenvolvimento científico e racional como doença mental que deve ser isolada e tratada, restituindo à razão, o homem pode, finalmente, estabelecer uma relação de sua subjetividade para ela mesma que se denomina “psicologia”. Longe de ser a psicologia a causa de uma experiência da loucura, é, antes, seu efeito. Nesse sentido, “na reconstituição dessa experiência da loucura, uma história das condições de possibilidade da psicologia escreveu-se como que por si mesma” (FOUCAULT, 1999c, p. 147).

Nessa empreitada, que é anterior à própria “verdade” psiquiátrica da loucura, Foucault busca a linguagem que ainda não é a nossa. Busca, portanto, essa diferença fundamental da experiência da loucura que se inscreve na linguagem. Daí ele fazer falar os documentos, buscar nessa linguagem o sentido perdido de uma experiência da loucura e o aparecimento de outro. E para isso Foucault teve que criar para si uma linguagem própria, que entrasse no jogo dessas linguagens entre as experiências passada e presente da loucura, mas que as mantivesse elas à distância, estranha a si mesmas. Foucault busca uma linguagem neutra, distante da terminologia científica, social e moral. E isso por um motivo simples: o perigo do anacronismo linguístico, ver nas palavras o uso e o sentido que lhes damos no presente, não perceber o sentido diferenciado. É preciso ir retirando as camadas de significação das palavras que foram depositadas no decorrer do tempo. Este é outro significado do uso da palavra *arqueologia* – escavar a significação das palavras, descobrir linguagens diferentes que, portanto, constituem objetos diferentes. A loucura nem sempre existiu. Não podemos ver na palavra “loucura” a mesma significação e a mesma experiência em diferentes períodos históricos. Como afirma Paul Veyne, “Foucault é nominalista” (VEYNE, 2011, p. 21).

A arqueologia não implica apenas num novo modelo historiográfico por colocar como centro de suas preocupações a ruptura em detrimento da continuidade, mas também por adentrar o debate sobre a filosofia da linguagem que toma como fundamento. Assim se justifica a dispersão, em toda a *História da loucura*, da discussão sobre sentido, linguagem e literatura. “Foucault tomava partido, sem o dizer, num grande debate moderno: a verdade é ou não adequação ao seu objeto, assemelha-se ou não ao que enuncia, como supõe o senso comum?” (VEYNE, 2011, p. 16). A questão é que, para Foucault, um objeto, considerado em sua materialidade, não pode ser separado da moldura formal através do qual o conhecemos; ou seja, um objeto não pode ser isolado do saber que o objetifica. Essa objetificação, a constituição de uma prática ou de algo qualquer em objeto de conhecimento é feita através do “discurso”. Ainda não é hora de adentrar com maior profundidade nesse tema, pois ele aparece confusamente no prefácio e no corpo do texto de *História da loucura*. Além disso, a relação entre linguagem e história se apresenta com “o” grande problema epistemológico que percorre todas as obras do período arqueológico. Mais à frente, à medida que as problematizações vão aparecendo, dar-se-á melhor contorno à questão.

Outro ponto chama a atenção no prefácio da primeira edição de *História da loucura*, os agradecimentos. Seriam simples agradecimentos se não tivessem importância teórica decisiva sobre o tipo de abordagem que Foucault dá ao tema da loucura. O primeiro agradecimento é a Georges Dumézil, de quem Foucault herda não somente a abordagem estrutural, mas também a análise mitográfica da loucura. Da mesma forma que Dumézil descobre formas estruturadas da experiência mitológica, Foucault busca determinar essas experiências estruturadas em relação à loucura. Essa experiência estruturada é a da exclusão e suas modificações, aparados em práticas discursivas e instituições cujas relações estruturam a experiência da loucura. Ora, nesse percurso Foucault não deixa de desvelar a face mitológica da loucura, constituída a partir do discurso monológico da razão sobre ela. Nesse sentido, Foucault também se aproxima muito da filosofia da Escola de Frankfurt e de sua *Dialética do Esclarecimento*, que desvelam o processo através do qual a própria razão se constitui como um mito.

Foucault também agradece a Jean Hyppolite, de quem toma a ideia de fazer a tese complementar *Gênese e estrutura da Antropologia* de Kant. Hyppolite, em sua obra *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito* e em *Introdução à filosofia da história de Hegel*, expõe de maneira sistemática a relação entre racionalidade, subjetividade e história na filosofia hegeliana. Essas teses são centrais para Foucault na *História da loucura*, mas de forma negativa. É justamente contra a ideia hegeliana de um progresso, de um desenvolvimento contínuo da razão na história e contra um sujeito universal cuja consciência do processo histórico permite projetar o desenvolvimento da razão no tempo que Foucault irá se insurgir. Se há uma relação direta entre a *História da loucura* e Jean Hyppolite, ela reside justamente nessa negação que Foucault traça a cada linha do hegelianismo. A história hegeliana, o historicismo, será o modelo mais acabado de uma antropologia historiográfica da qual o historiador deve se livrar. Nela, estão presentes todas as ilusões antropológicas que Foucault pretende combater, apesar da sombra de dialética que paira sobre a *História da loucura*, tal como o ato de emergência da oposição loucura/razão.

Por fim, Foucault agradece a Georges Canguilhem, orientador de *História da loucura*, e talvez a quem deva aspectos fundamentais não somente desta obra, mas de todo o seu pensamento. Canguilhem é aquele que fornece para Foucault a articulação entre o campo de experiência histórica e a construção dos conceitos. Isso porque a concepção canguilhemiana de história das ciências permite a Foucault descentralizar o discurso científico da história do sujeito universal cuja tomada de consciência permite o progresso científico. Em outras palavras, a história das ciências é a história de um objeto que possui uma história, não de um objeto que estava lá, dado desde tempos imemoriais, aguardando para ser descoberto assim que a razão científica estivesse desenvolvida o bastante para percebê-lo e determinar a sua verdade. O objeto do discurso histórico é a historicidade do discurso científico: “em suma, o historiador das ciências não se reporta diretamente ao objeto, como o cientista, mas à historicidade do discurso sobre o objeto” (PALTRINIERI, 2012, p. 31). É esse procedimento que Foucault estende para além dos limites da história das ciências, buscando determinar um estatuto ainda pré-científico dos objetos de conhecimento e o ponto de ruptura, de descontinuidade, em que o objeto se oferece à razão, à cientificidade. Esse é o procedimento utilizado em *História da loucura* e que permite a Foucault estabelecer “o projeto de escrever uma *história filosófica das ciências do homem*”, cujo método é a *arqueologia* (GROS, 2010, p. 15).

A obra *História da loucura* situa o início de sua narrativa ao final da Idade Média, quando a lepra desaparece do mundo ocidental, mas as práticas de purificação e exclusão cultivada durante séculos vão buscar novas formas de encarnação do mal. A lepra foi inicialmente substituída pelas doenças venéreas, cujas práticas de exclusão confundem-se entre a compreensão médica e o conjunto de juízos morais que lhes são atribuídos. Contudo, as doenças venéreas acabam por isolar sua existência do contexto médico e se integram num espaço moral de exclusão. “De fato, a verdadeira herança da lepra não é aí que se deve ser buscada, mas sim num fenômeno bastante complexo, do qual a medicina demorará para se apropriar. Esse fenômeno é a loucura” (FOUCAULT, 2004a, p. 8).

A Renascença deu à loucura sua figura mais simples e mais simbólica ao mesmo tempo: a Nau dos Loucos (*Stultifera Navis* ou *Narrenschiff*). A loucura aparece como tema imaginário cujo símbolo é retirado de uma composição literária emprestada do antigo ciclo mitológico dos argonautas gregos. O caráter mitológico de tal narrativa, cuja Nau é repleta de heróis, modelos éticos e tipos sociais, é uma viagem simbólica que traz aos seus navegantes seja sua fortuna, seu destino ou sua verdade. A questão é que, na Renascença, essas Naus tinham existência real e, em vez de heróis, levavam sua carga insana de cidade em cidade. Os loucos tinham, assim, uma existência errante. O louco, “prisioneiro da passagem”.

Essa postura simbólica da Renascença se liga na imaginação ocidental à formulação do tema da loucura seja na literatura, seja na iconografia. Inquietude na cultura europeia desde o final da Idade Média, a loucura é a marcada pela ambiguidade fundamental entre a liberdade aprisionada e a prisão liberta.

A literatura renascentista não cessou de colocar em jogo sua relação com a moralidade. A loucura como personagem literária estigmatizava os vícios e defeitos. Não se tratava mais, como na Idade Média, de aproximar a loucura do orgulho, da falta de caridade, esquecimento das virtudes cristãs. Ela era, agora, o desatino pelo qual ninguém é culpável, mas que a todos potencialmente arrasta. Mesmo no âmago da razão e da verdade, ela está em ação: ela é objeto de discurso e ela mesma produz discursos. A loucura é denunciada, se defende, reivindica seu parentesco com a felicidade e com a verdade, denuncia a irracionalidade da própria razão. Seja no humanismo de Erasmo e seu *Elogio da loucura* ou nos *Ensaíos* céticos de Montaigne, a aceitação de uma presença da loucura no exercício da razão é o testemunho de um conflito do homem consigo mesmo e do debate contínuo entre a loucura e a razão. “A denúncia da loucura torna-se a forma geral da crítica” (FOUCAULT, 2004a, p. 14).

A pintura renascentista, por sua vez, apresentou característica diversa, apesar de sua coerência interna com a literatura. A conversão fundamental do mundo das imagens se deu a partir da ruína do simbolismo gótico, onde a rede de significações espirituais era da ordem da sabedoria e da lição moral. A imagem renascentista se encontrou liberta do ordenamento das formas góticas e da rígida hierarquia espiritual, sua iconografia gravitou em torno da loucura, da multiplicação das infinitas camadas de significações que a tornou, ao mesmo tempo, enigmática e fascinante. O fascínio se manifesta, por exemplo, na relação com a animalidade, que na Idade Média ostentava simbolicamente os valores morais da humanidade na forma da fábula, mas que na Renascença foi uma animalidade oriunda da imaginação enlouquecida que revelava uma verdade secreta do homem. Foi também o fascínio causado pelo tema da loucura como um saber proibido, prenúncio do reino de Satã, fim do mundo, última felicidade, castigo supremo, a queda infernal ou o todo-poderoso na Terra – a iconografia apocalíptica como loucura. É essa experiência cósmica que se pode ver nos quadros de Bosch ou de Brueghel. “É no espaço da pura visão que a loucura desenvolve seus poderes. Fantasmas e ameaças, puras aparências do sonho e destino secreto do homem – a loucura tem, nesses elementos, uma força primitiva de revelação” (FOUCAULT, 2004a, p. 27).

Na Renascença, por um lado, a pintura foi a experiência da trágica loucura do mundo; por outro, todo o universo discursivo teve na loucura a consciência crítica do homem: “Este confronto entre consciência crítica e experiência trágica anima tudo o que pode ser sentido sobre a loucura e formulado a seu respeito no começo da Renascença” (FOUCAULT, 2004a, p. 28). Nesse jogo entre dizer e ver, a Renascença não cessou de privilegiar a consciência crítica, onde o homem era confrontado com sua verdade moral. A experiência trágica da pintura será colocada em segundo plano, mascarada por esse privilégio. Mas, ainda assim, sob a consciência crítica da loucura e suas formas filosóficas, científicas, morais, médicas, a experiência trágica permaneceu latente durante os séculos, como é possível ver em episódios isolados como Sade ou Goya, ou ainda, com mais intensidade, em Nietzsche, Van Gogh, Freud e Artaud.

Aliás, é Freud quem representa o ponto extremo da trajetória da experiência trágica da loucura desde a Renascença. Ele retoma a experiência do dilaceramento trágico na simbologia da luta mitológica entre a libido e o instinto de morte. Esse elemento simbólico e mitológico é constitutivo da experiência trágica da loucura e, por isso, ela permanece como o irredutível às formas da consciência crítica. Em seu enigma e de maneira confusa, a experiência trágica da loucura constitui o sujeito anônimo e geral de toda a *História da loucura*. Ao tentar fazer a história do Outro da Razão e se manter num registro demasiado dialético e hegeliano, Foucault mantém uma experiência fundamental como abertura para a verdade do homem e do mundo, e, portanto, não consegue escapar totalmente às ilusões antropológicas.

Como consequência do privilégio da consciência crítica sobre a experiência trágica, a Renascença lega à Idade Clássica, ao século XVII, uma dupla característica: em primeiro lugar, a loucura torna-se uma forma relativa à razão, onde a loucura tem sua razão e a razão tem sua loucura, uma é a medida da outra, referência recíproca em que elas se recusam e se fundamentam mutuamente; em segundo lugar, a loucura torna-se uma das formas da razão, constituindo uma de suas forças secretas, um momento de sua manifestação ou, paradoxalmente, o meio pelo qual a razão toma consciência de si mesma – a loucura somente tem valor e sentido quando tomada no próprio campo da razão. É contra essa emergência da soberania da razão que Foucault se insurge, fazendo como que o negativo da historiografia racionalista hegeliana presente na *Fenomenologia do Espírito*. Mas a inversão, por si só, não é o suficiente para se desfazer das artimanhas da Razão e seu fundamento antropológico.

Isso vai ficando mais claro à medida que Foucault reivindica o testemunho de Descartes como um dos gestos de ruptura entre a Renascença e a Idade Clássica. As *Meditações* de Descartes colocam a loucura ao lado do sonho e outras formas do erro. Mas enquanto os erros provenientes dos sentidos sempre deixam algum resíduo de verdade e o sonho, tal qual a imaginação dos pintores, age a partir de combinações para criar suas imagens fantásticas garantindo sua verossimilhança, a loucura pertence a um gênero de erro mais fundamental: “Não é a permanência da verdade que garante o pensamento contra a loucura, assim como ela lhe permitiria desligar-se de um erro ou emergir de um sonho; é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento mas ao sujeito que pensa” (FOUCAULT, 2004a, p. 46). Não se pode mais supor que se é louco através do pensamento, como na experiência da Renascença. A loucura é a condição de impossibilidade do pensamento.

A problematização da loucura encontra-se completamente modificada por esse gesto. Uma vez adquirida a certeza do *Cogito*, a loucura está excluída da experiência do pensamento; o perigo da loucura desapareceu no próprio exercício da Razão. Trata-se do advento da *ratio* ocidental, cuja história não se esgota no progresso do “racionalismo”, mas também no enraizamento da loucura, ainda que negada, nessa mesma história. A loucura é colocada numa região de exclusão da qual não se libertará, a não ser parcialmente, apenas a partir da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Se, para Foucault, a interpretação de Descartes é tão importante, é muito menos pela crítica da subjetividade em si mesma ou da racionalidade que pela exclusão da experiência trágica da loucura da subjetividade. Essa estratégia argumentativa de Descartes exclui, de uma vez por todas, a possibilidade de uma experiência trágica da loucura, experiência fundamental que possibilita a abertura para a verdade do homem e do mundo. É a tentativa de aniquilar, de uma vez por todas, a experiência trágica da loucura que Foucault reivindica como sujeito anônimo e geral de sua *História da loucura*. Daí a importância que tem, após a publicação da obra, a discussão entre Foucault e Derrida sobre a interpretação de tal passagem das *Meditações* (Cf. DERRIDA, 1963, p. 460).

Se, por um lado, Foucault percebeu em Descartes esse gesto filosófico, por outro lado, ele viu no decreto de fundação do Hospital Geral, em 1656, “a estrutura mais visível na experiência clássica da loucura, e dado que será ele o motivo de mais escândalo, quando essa experiência vier a desaparecer da cultura européia” (FOUCAULT, 2004a, p. 48). Ao colocar lado a lado a experiência filosófica, o desenvolvimento dos saberes e o conjunto de instituições, o próprio Foucault produz um gesto filosófico transgressor que amplia a compreensão da superfície cultural. Isso porque a abordagem da experiência filosófica tradicionalmente é tomada a partir de três postulados: primeiro, a filosofia fundamenta todo o conhecimento que tem por base um discurso racional; segundo, a filosofia apresenta-se como um texto “sagrado” cuja interpretação não deve buscar princípios explicativos fora dele mesmo, a verdade reside no texto; terceiro, a filosofia, assim, encontra-se além e aquém de todo acontecimento histórico, nada pode acontecer-lhe e tudo que acontece em seu exterior encontra-se já antecipado ou envolto por ela. Foucault, ao alinhar os discursos filosóficos aos de outros saberes e instituições, ao tomar o discurso filosófico em sua horizontalidade, transgride esses postulados interpretativos que permeiam a abordagem dos textos filosóficos, reinserindo-os na cultura e na história.

O Hospital Geral de Paris não é um acontecimento institucional isolado. Diversos estabelecimentos existentes, hospícios, casas de internamento, antigos leprosários, passam por um processo de reforma e reorganização, agrupados sob uma administração única. “Trata-se de recolher, alojar, alimentar aqueles que se apresentam de espontânea vontade, ou aqueles que para lá são encaminhados pela autoridade real ou judiciária” (FOUCAULT, 2004a, p. 49). O Hospital Geral é a terceira ordem de poder estatal que o rei estabelece entre a polícia e a justiça, desempenhando um papel ao mesmo tempo de assistência e de repressão. É uma estrutura própria da ordem monárquica e burguesa, sua organização é contemporânea do absolutismo e logo se amplia por toda França, por toda a Europa.

O século XVII inventa o espaço do internamento e uma nova “sensibilidade social”. Esse poder de segregação deu à loucura uma nova configuração: agora, a loucura é um problema de ordem pública. O espaço de internamento organiza numa unidade complexa uma nova sensibilidade à miséria e à assistência, uma nova reação aos problemas econômicos do desemprego e da ociosidade, uma nova ética do trabalho e um novo modelo de organização urbana em que obrigação moral e lei civil se constituem sob a forma da coação. Mas, talvez, nenhuma transformação tenha sido tão intensa como o sentido da *pobreza*: não se trata mais de uma pobreza que se relaciona com a experiência do sagrado e da cristandade, mas a experiência de um controle social em que os locais de internamento desempenhavam papel de um trabalho obrigatório cujos efeitos poderiam ser percebidos através da internalização da moralidade. As prisões são de ordem moral: daí a indiferença entre mendicantes, vagabundos, pobre e loucos. A loucura decai de sua transcendência imaginária da Renascença e, presa entre a pobreza e a marginalidade, passa a ser tomada como um problema de ordem social e moral.

Todo “o mundo correcional”, título do terceiro capítulo da *História da loucura*, possui sua coerência interna, a *desrazão*. Ela é compreendida como aquilo que a consciência moral do século XVII rejeita como contrário de seus valores e de que a loucura é parte indiferenciada. A desrazão designa “uma região de desordem do comportamento, de inadaptação aos valores da família, da religião e da cidade burguesa, tão uniforme para uma percepção clássica que foi recolhida na unidade monótona de uma prática massiva de internamento” (GROS, 2010, p. 18). É entre esses fatores de problemas da ordem social que se encontrava o *insensato*, o louco responsabilizado pela sua própria loucura. As grandes transgressões (doentes venéreos, devassos, dissipadores, homossexuais, blasfemadores, alquimistas, libertinos), outrora tomadas como afronta ao sagrado, passam a ser consideradas um atentado contra a ordem moral da cidade e da família. O louco não é mais a transcendência cósmica do imaginário, ele é a vergonha da consciência moral escandalizada. Nesse sentido são todas as sínteses da loucura com a culpabilidade, a loucura feita escândalo, problema de ordem pública, vergonha da família, sexualidade não-natural. “Toda uma população matizada se vê repentinamente, na segunda metade do século XVII, rejeitada para além de uma linha de divisão, e reclusa em asilos que se tornarão, em um ou dois séculos, os campos fechados da loucura” (FOUCAULT, 2004a, p. 102).

Não há projeto terapêutico para os insensatos. Tomados como problemas de ordem moral e social, e apesar de internados em instituições em que existiam estruturas médicas de apoio, como no caso do Hospital Geral, o insensato não é o ancestral de uma consciência progressiva da loucura em sua verdade de doença mental. O internamento do insensato não é o internamento terapêutico do doente mental. Nas experiências da loucura na idade clássica, se justapõem a hospitalização e o internamento. Somente um médico pode julgar o estado de loucura de um indivíduo, mas isso não significa o indício de uma terapêutica. Afinal, essa prerrogativa médica vem desde o direito romano. Essa consciência médico-jurídica se justapõe à consciência social, na qual o insensato é aquele que não se encontra conforme as normas morais.

A segunda parte da *História da loucura* mostra a experiência da loucura na cultura europeia como formas de consciência fragmentadas, irreduzíveis e de difícil conciliação: uma *consciência crítica da loucura* que não define, mas denuncia um conflito entre a loucura e a não-loucura, um fundo de razão que lhe é inerente; uma *consciência prática da loucura*, em que os loucos se desviaram, escolheram uma outra forma de vida, não se inserem nas normas sociais, que são normas racionais, e, portanto, os loucos estão apartados da própria razão; uma *consciência enunciativa da loucura*, em que não se trata de pôr em jogo valores morais, mas da constatação de que se está diante da loucura, apreensão perceptiva que faz as vezes de fato bruto - “Eis um louco”; e uma *consciência analítica da loucura*, em que a loucura se apresenta como a totalidade de seus fenômenos sem uma carga moral, objeto de conhecimento. “Esta experiência não é nem teórica nem prática. Ela pertence ao domínio dessas experiências fundamentais nas quais uma cultura arrisca os valores que lhe são próprios – isto é, compromete-os na contradição” (FOUCAULT, 2004a, p. 176).

Essa segunda parte é marcada pelos estudos que Foucault faz dos textos, sejam médicos, sejam filosóficos, que tentam estabelecer uma natureza da loucura. Nesses textos é possível apreender a dupla compreensão da loucura: uma moral, sobre o fundo daquilo que é razoável; outra objetiva e médica, sobre um fundo de racionalidade. Acontece que essa dupla compreensão acabou se imbricando uma na outra na idade clássica, formando uma estranha unidade em que a loucura é percebida, apesar de contraditoriamente, sob as duas perspectivas. Essa imbricação entre as estruturas do racional e das estruturas do razoável acabam por fornecer à loucura essa condição em que se reconhece a racionalidade do conteúdo da loucura no mesmo movimento em que se denuncia o que há de não-razoável em sua manifestação. “É bem esse o primeiro e o mais aparente dos paradoxos do desatino: uma imediata oposição à razão que só poderia ter por conteúdo a própria razão” (FOUCAULT, 2004a, p. 187).

O desenvolvimento da medicina no século XVIII vai colocando a relação médico-doente como constitutivo de seu conjunto, embora seja o *delírio* que figura no centro da classificação médica da loucura cuja causa é o desregramento das paixões. O louco raciocina, mas apoia seu raciocínio em quimeras, ele usa as formas da linguagem para expressar as visões irreais do sonho. Aquilo que fixa a classificação da loucura é sua estrutura linguística: a demência, mania, melancolia, histeria, hipocondria. O delírio e suas figuras imaginárias organizam as curas, aquecimento ou resfriamento, contração ou expansão, etc. Essas realizações imaginárias colocam lado a lado médico e doente, relação fundamental a partir da qual vai se articular o trabalho do saber.

Na era clássica não há distinção entre as terapias físicas e as medicações psicológicas, pela simples razão de que a psicologia ainda não existe. Quando um médico prescreve uma medicação, trata-se de uma arte da transformação das qualidades, de uma técnica na qual a loucura é considerada como natureza e como doença ao mesmo tempo. Quando um médico conversa com o doente, trata-se de uma arte do discurso na qual a loucura é desatino que deve ser restituído à verdade, livrar-se dos sonhos que povoam sua linguagem. Apenas quando for dissociada da experiência do desatino uma intuição moral, característica da Idade Clássica, quando a loucura não for nada mais que doença é que assumirá nova significação: a doença procederá do orgânico e a transcendência do discurso será tomada no psicológico. É isso que as épocas posteriores acolheram como uma aquisição positiva, como a verdade da loucura ou aquilo que torna possível o conhecimento dessa verdade,

mas que ao olhar da História deve surgir como aquilo que ela foi, isto é, a redução da experiência clássica do desatino a uma percepção estritamente moral da loucura, que servirá secretamente como núcleo a todas as concepções que o século XIX fará prevalecer, a seguir, como científicas, positivas e experimentais (FOUCAULT, 2004a, p. 337).

É nesse sentido que Foucault reconhece em Freud um papel decisivo: a psicanálise retoma a loucura em seu nível de linguagem e, assim, reconstituía um dos elementos essenciais da experiência da loucura reduzida ao silêncio pelo positivismo. Freud restituía, no pensamento médico, a possibilidade de diálogo com o desatino. É a partir desse diálogo, como o mais psicológico dos medicamentos, que a psicanálise redescobre as confirmações orgânicas. O que está em jogo na psicanálise não é tanto uma psicologia, mas uma experiência do desatino enquanto uma intuição moral que a psicologia, no mundo moderno, tentou ocultar.

A terceira parte de *História da loucura* descreve, desde a metade do século XVIII até os primeiros anos do século XIX, a passagem a uma experiência antropológica da loucura. Essa experiência, que ainda é a contemporânea, se constitui como uma ausência de ser da loucura, uma ontologia negativa. A loucura é, positivamente, uma alteração das faculdades propriamente humanas, a alienação de uma verdade antropológica. A loucura, objeto de uma percepção essencialmente moral, entra em contato com o mundo médico: por um lado, para restituir ao louco sua verdade antropológica, sua racionalidade; por outro, para conjurar “o grande medo” e isolar a loucura da sociedade.

A loucura entra num novo ciclo, mas a experiência da loucura como desatino, como intuição moral, migra de lugar. Ela será agora experiência não da loucura, mas poética e filosófica. Nesse sentido, de Sade a Hölderlin e de Nerval a Nietzsche, a linguagem do desatino, a intuição moral que surge na superfície do sensível se coloca à iminência da descoberta de uma verdade imemorial. Os prestígios da loucura mudam de lugar e dessa conversão do imaginário Sade e Nietzsche são as testemunhas mais gritantes, já que faziam o contraponto das dissertações antropológicas do fim do século XVIII. A loucura não é para eles o sonho de um outro mundo, como na crítica renascentista, mas o desencadeamento das forças instintivas, das confusões da sexualidade e da morte, a infinitude do desejo humano. A crítica aqui é a uma civilização que perdeu a verdadeira natureza devido ao excessivo refinamento do comportamento humano. Se o século XVII via no louco uma animalidade culpável, a partir do fim do século XVIII a loucura é a consequência de uma história em que o homem é apartado de sua verdade imediata, de sua animalidade.

A loucura, no século XIX, será marcada por uma relação de proximidade com a história e de distância da natureza, ou seja, o regime de historicidade que surge no século XIX e que será objeto de uma análise em *As palavras e as coisas* já aparece em *História da loucura* e será pleno de consequências para a experiência da loucura tal como se configura em nossa contemporaneidade. É um erro acreditar que a concepção positivista da loucura é fisiológica, naturalista e anti-histórica. De fato, desde o final do século XVIII, a loucura estava inscrita no destino temporal do homem, ela era a consequência imediata do fato de o homem ser diferente do animal e possuir uma história. Trata-se de uma consciência aguda da relatividade histórica da loucura.

A noção de loucura, tal como existe no século XIX, formou-se no interior de uma consciência histórica, e isto de dois modos: primeiro, porque a loucura em sua aceleração constante forma como que uma derivada da história; e, a seguir, porque suas formas são determinadas pelas próprias figuras do devir. Relativa ao tempo e essencial à temporalidade do homem: é assim que nos aparece a loucura tal como ela é então reconhecida ou pelo menos sentida, bem mais profundamente histórica, no fundo, do que ainda o é para nós (FOUCAULT, 2004a, p. 375).

Objetar-se-ia que a relação entre a história e a loucura fora apenas um instante da experiência da loucura a partir do século XIX. Isso porque rapidamente essa relação será transformada em seu curso muito mais numa relação simultaneamente social e moral que histórica. Freud, por exemplo, é obrigado a separar a loucura do evolucionismo. Há uma inversão da análise histórica em crítica social em que se retira a loucura do movimento da história e a coloca enquanto obstáculo ao seu desenvolvimento. A loucura sai do que pode haver de histórico no devir humano e recebe um sentido de moral social que estigmatiza os miseráveis como uma classe que abandonou as formas da ética burguesa. Aqui, o conceito médico e psicológico de alienação encontra o conceito filosófico: se do ponto de vista deste último, o conceito de alienação ganha uma significação histórica pela análise econômica do trabalho, o mesmo conceito, do ponto de vista médico e psicológico, se liberta da história para se tornar uma crítica moral em nome da salvação da espécie. O grande medo da loucura torna-se uma obsessão diante das contradições que asseguram a manutenção da estrutura burguesa. A loucura é percebida simultaneamente como uma degenerescência da razão burguesa e como esquecimento dos princípios da moral e da religião.

Mas se a consciência histórica da loucura entrou em uma espécie de torpor por volta da metade do século XIX, nem por isso é menos decisiva para a experiência da loucura que se delineou. Na experiência clássica da loucura, a consciência da loucura implicava uma experiência da verdade, ou seja, a loucura era erro, perda da verdade. Na experiência que se traça a partir do final do século XVIII, o homem não perde a verdade, mas sua verdade. Não se trata das leis do mundo que lhe escapa, mas o próprio homem que perde as leis de sua própria essência. Em certo sentido, foi justamente essa experiência histórica que faz com que o homem tenha um novo relacionamento com a loucura, que é, ao mesmo tempo, mais imediato e exterior: ela é relativa à própria temporalidade do homem, e daí sua imediaticidade; mas também é relativa à historicidade, às figuras do devir, às formas históricas que a loucura toma, e daí sua exterioridade.

É a própria consciência histórica, essa relação entre a antropologia e a história que permite, ao mesmo tempo, o enraizamento da loucura numa concepção antropológica, mas também a crítica dessa concepção antropológica numa história da loucura que seria a contrapartida da história da razão. Essa mudança na experiência da loucura é que permite a Foucault diagnosticar o problema antropológico da verdade do homem no fundamento da psicologia e, ao mesmo tempo, a sua crítica a partir de uma história da loucura que desvela as contradições e ambiguidades dessa antropologia. Foucault descreve, assim, e através de um movimento que se dobra sobre si mesmo, a própria condição de possibilidade de seu empreendimento crítico em *História da loucura*. É o devir de uma consciência histórica em sua própria historicidade, ou seja, Foucault descreve como a própria História possui uma historicidade, que ela deveio, que não é eterna, nem é testemunha do início dos tempos, muito menos uma consciência da historicidade da razão ocidental que vem desde a Grécia antiga até nossos dias, mas que, como tudo o mais, tem também seu ponto de emergência histórica e que não é tão velha assim como comumente se pensa.

Por outro lado, Foucault não está preocupado somente em mostrar as condições de possibilidade de seu próprio discurso, mas também alerta para a falsificação de problemas históricos operados pelo dispositivo explicativo favorito dos historiadores: a causalidade. O que está em questão não é nem aquilo que permanece nem aquilo que está por vir, tal qual a narrativa histórica tradicional. “O que interessa, para compreender estas relações temporais e reduzir seus prestígios, é saber como, nessa época, a loucura era percebida, anteriormente a toda tomada de consciência, toda formulação do saber” (FOUCAULT, 2004a, p. 385). Assim, o medo diante da loucura e seu isolamento designam uma região primitiva onde a loucura é reconhecida antes mesmo de ser conhecida. É essa região primitiva em que “se trama aquilo que pode haver de histórico em sua verdade móvel” que é objeto da arqueologia.

Tomado no nível da simples causalidade, dois movimentos que foram estranhos um ao outro poderiam ser falseados, tal como mostra Foucault em relação ao internamento e à loucura. Não foi a prática de internamento que levou pouco a pouco a uma depuração do isolamento do louco em relação a outras formas de perigo social, nem mesmo à descoberta da loucura em sua verdade de doença. Houve um movimento que aconteceu fora do internamento, toda uma reflexão econômica e social sobre a pobreza, a doença e a assistência. Pela primeira vez desde a Idade Média, é o final do século XVIII que isola a doença da pobreza e das figuras da miséria. Por outro lado, tudo aquilo que envolvia a loucura até então se fragmenta e o círculo da miséria e do desatino se desfaz. A miséria passa a ser um problema imanente à economia e o desatino passa a figurar entre as modalidades da imaginação criativa. A loucura, apesar de permanecer condenada à exclusão, é “confrontada também com todos os novos problemas que a assistência dos doentes coloca” (FOUCAULT, 2004a, p. 415).

A loucura se encontra libertada, mas somente das formas de experiência nas quais era considerada. Essa libertação não se deve à intervenção filantrópica, nem ao reconhecimento científico e positivo de sua verdade como doença. O que importa é esse trabalho lento e subterrâneo nas estruturas da experiência, onde a loucura está ligada à vida dos homens e à história. Foucault alerta para o fato de que não houve novas noções que deram forma à experiência da loucura em sua verdade de doença. Há “descoberta” na medida em que o trabalho de despojamento de suas antigas noções faz com que a loucura apareça isolada das experiências anteriores. “Privado de suas ligações com o mundo da miséria e do crime moral, o louco se torna, ao fim do século XVIII, enfim liberado por uma percepção nova” (GROS, 2010, p. 24). Esse isolamento da loucura é a condição de possibilidade da progressiva medicalização do espaço de internamento, da objetividade do olhar científico, do problema, partilhado com a criminologia, da responsabilidade.

Esse trabalho que à primeira vista parece ser uma “tomada de consciência” é, na verdade, uma série de dois processos positivos, um de esclarecimento, outro de estruturas de proteção social. Esses dois conjuntos não se opõem, mas, antes, formam o gesto no qual “a loucura é entregue ao conhecimento numa estrutura que é, desde logo, alienante” (FOUCAULT, 2004a, p. 454). Esses dois conjuntos apresentam um equilíbrio simétrico, mas também ambíguo, de liberação e sujeição.

Por um lado, há a supressão do internamento que confunde a loucura com todas as outras formas do desatino; por outro, designa-se para a loucura um internamento que não é mais exclusão e sim um lugar privilegiado onde ela deve encontrar a sua verdade de doença. Por um lado, há a constituição de um asilo cujo caráter é unicamente médico; por outro, a loucura deve ter um espaço intransponível no qual ela se manifesta ao mesmo tempo em que se cura. Por um lado, a loucura adquire o direito de se exprimir, de falar em seu próprio nome; por outro, um sujeito absoluto apreende a loucura através do olhar que lhe confere estatuto de objeto puro do conhecimento. Por um lado, a loucura é introduzida no sujeito psicológico como uma verdade cotidiana da paixão, da violência e do crime; por outro, a loucura não faz parte do mundo coerente dos valores, mas nos jogos de má consciência e de culpa. Por um lado, enfim, reconhece-se na loucura o determinismo irresponsável em seu papel de verdade psicológica; por outro, a loucura se vê dividida segundo as exigências dicotômicas de bem e mal de juízo moral.

É esse duplo movimento de liberação e sujeição que se reconhece como objetividade da doença mental. Contudo, a verdade da loucura como doença mental somente se oferece para aquele que está se protegendo dela. O conhecimento da loucura pressupõe uma certa maneira de antecipadamente isolar seus perigos e prestígios, ou seja, uma certa maneira de não ser louco. E, nesse sentido, a positividade da psiquiatria é um advento secundário; seu sentido primário é o de uma consciência de não-loucura que se torna, para o sujeito do saber, uma situação concreta por meio da qual é possível conhecer a loucura. Não adianta perguntar a uma história das ciências, no caso história da psicologia, sobre o que foi acrescentado ao saber adquirido. A arqueologia é anterior à história das ciências justamente porque ela questiona a estrutura primitiva que torna possível a própria ciência: a estrutura na qual se constitui o sujeito e o objeto do conhecimento, além das noções que fazem essa mediação. Como o psicólogo deveio sujeito do conhecimento da loucura? Como a loucura se apresentou enquanto objeto de um conhecimento como a psicologia? Como devieram os conceitos por meio dos quais há o diálogo entre eles? “Esta possibilidade de dar-se a loucura como conhecida e ao mesmo tempo dominada num único e mesmo ato de consciência é aquela que está agora presente no âmago da experiência positivista da doença mental” (FOUCAULT, 2004a, p. 456).

A loucura é, finalmente, tornada objeto do saber. Porém, tem estatuto singular. Isso porque no próprio movimento que a objetiva torna a loucura uma das primeiras formas objetivantes. É através da loucura que o homem pode ter uma ascendência objetiva sobre si mesmo, já que é pela análise do anormal, do patológico, do conflituoso, a partir de uma reflexão das contradições do homem consigo mesmo, é possível pensar o normal, o adaptado e o organizado. Em outros termos, o normal é uma forma segunda em relação ao anormal, é um esforço para tentar dominar essa contradição. Não se trata de acaso histórico se o século XIX perguntou de início à patologia da memória, da vontade e da pessoa o que era a verdade da lembrança, do querer e do indivíduo. Isso ocorre porque a loucura é a primeira figura da objetificação do homem, porque a loucura desvela a razão. O positivismo, em sua relação com a loucura, não será apenas um projeto teórico, mas estigma da existência alienada. Se Pinel e Tuke podem fundar o asilo em contraposição aos projetos de reforma das antigas instituições de internamento é justamente porque o perigo de estar louco é identificado com a necessidade de ser objeto. “O estatuto de objeto será imposto desde logo a todo indivíduo reconhecido como alienado; a alienação será depositada como uma verdade secreta no âmago de todo conhecimento objetivo do homem” (FOUCAULT, 2004a, p. 457).

A última parte da *História da Loucura* não é uma conclusão, mas a retomada da problematização do fundamento do pensamento antropológico e de sua circularidade argumentativa. Explica-se, então, o título deste capítulo: “O círculo antropológico”. A partir do final do século XVIII, a loucura não indica mais um relacionamento do homem com a verdade, mas de um relacionamento do homem com a sua verdade. A loucura diz respeito ao ser do homem, ao conteúdo daquilo que ele é e ao esquecimento desse conteúdo. O homem, afastado de sua verdade, é estranho a si mesmo, e, por isso, alienado. A loucura possui agora uma linguagem antropológica que visa simultaneamente à verdade do homem e à perda dessa verdade. Essa é a marca moderna da loucura e daí ela retira seu poder de inquietação.

O louco traz à luz a verdade elementar do homem, o reduz aos seus desejos primitivos, aos seus mecanismos mais simples, às determinações mais prementes de seu corpo. Assim, a loucura é uma espécie de infância orgânica e psicológica, cronológica e social do homem. A loucura pratica uma ruptura no curso de sua liberdade, pois nela a única verdade tornada objeto e percebida cientificamente é a do orgânico. É a partir dessa relação intrínseca com o orgânico que a inocência do louco é garantida, a intensidade e força desse conteúdo psicológico foge à sua responsabilidade. Justamente porque a loucura traz à tona a verdade do homem que sua cura é possível, pois existe na não-razão da loucura a razão que possibilita seu retorno ao estado normal. A loucura não é a perda da razão, mas contradição interna nessa razão que aí persiste.

Essas várias antinomias são o lastro da reflexão sobre a loucura durante todo o século XIX, e “o que era o equívoco de uma *experiência fundamental e constitutiva* da loucura se perderá rapidamente na rede dos *conflitos teóricos* sobre a *interpretação* a dar aos fenômenos da loucura” (FOUCAULT, 2004a, p.514). Mas esse sistema de contradições mantém uma coerência oculta: a do pensamento antropológico que percorre e se mantém sob toda uma diversidade de formulações científicas desde Esquirol e Broussais até Janet e Freud. Esse fundo constitutivo e historicamente móvel possui uma estrutura de três termos, o homem, sua loucura e sua verdade, e vem substituir a estrutura binária do desatino clássico entre verdade e erro, ser e não ser, mundo e fantasma.

A loucura finalmente fecha o homem na objetividade, pois se no período clássico a transcendência do delírio constituía uma espécie de interioridade, um solipsismo, a loucura moderna deve-se relançar numa exterioridade em que o homem é tomado como objeto ao nível de uma natureza pura e simples, ao nível de coisa. É através da loucura que o homem poderá se dar como verdade concreta e objetiva aos seus próprios olhos. “*Do homem ao homem verdadeiro, o caminho passa pelo homem louco*” (FOUCAULT, 2004a, p. 518). Eis o paradoxo da psicologia positiva do século XIX: ela somente será possível a partir da negatividade, ou seja, a psicologia da personalidade por uma análise do desdobramento, a psicologia da memória pelas amnésias, da linguagem pelas afasias, da inteligência pela debilidade. A verdade do homem, no momento mesmo em que desaparece, somente se manifesta quando já é outra coisa que não ela mesma.

Nesse sentido, o louco aparece sempre numa dialética entre o mesmo e o outro. O homem é sua verdade e o contrário de sua verdade, é ele mesmo e alguma outra coisa que não ele mesmo, é objetividade do verdadeiro e verdadeira subjetividade. A experiência psiquiátrica da primeira metade do século XIX é a de uma ampliação e reorganização do espaço nosográfico, mas também a constituição de uma forma institucional de um volume asilar onde o louco deve reconhecer sua culpa e libertar-se dela, transparecer a verdade de sua doença e suprimi-la, readquirir sua liberdade ao aliená-la no querer do médico. Temos, então, o conjunto estruturado da experiência que torna possível um *a priori* da percepção médica. Então, temos aqui uma grande inovação da historiografia foucaultiana: não se trata apenas da constituição da loucura como objeto, mas também da constituição de médico como sujeito. Foucault não está preocupado em fazer uma história dos objetos do conhecimento tal como a história das ideias ou a história das ciências, mas, ao olhar arqueológico, trata-se de, a partir de um conjunto estruturado historicamente da experiência, perceber a emergência tanto do sujeito quanto do objeto. O sujeito não preexiste à constituição do objeto e vice-versa. Esse percurso traçado por Foucault não se dá, “sem dúvida, ao nível de uma crônica das descobertas ou de uma história das ideias, mas seguindo o encadeamento das estruturas fundamentais da experiência” (FOUCAULT, 2004a, p. 522).

Se, por um lado, a *História da Loucura* é a história daquilo que tornou possível o aparecimento da psicologia, por outro lado, há uma região dessa história em que o desatino aparece transfigurado na modernidade. Trata-se de um ponto cego em que a loucura encontra sua linguagem. O desatino clássico encontra-se, na experiência moderna, ampliado e pertencendo àquilo que há de decisivo em toda obra, o grito e o furor, o mortífero e o constrangedor. Esse desatino ganha expressão na loucura de Nietzsche ou Van Gogh, de Goya ou de Artaud. “O número dos escritores, pintores e músicos que 'mergulharam' na loucura se multiplicou, mas não nos enganemos a respeito; [...] o confronto entre ambas é bem mais perigoso que outrora” (FOUCAULT, 2004a, p. 528). Isso porque a loucura não é mais um espaço de indecisão em que a verdade originária da obra podia transparecer. Na experiência moderna, a loucura é a decisão a partir da qual a obra irrevogavelmente cessa, ela é *ausência de obra*. “Só há loucura como instante último da obra – esta a empurra indefinidamente para seus confins; *ali onde há obra, não há loucura*; no entanto, a loucura é contemporânea da obra, dado que ela inaugura o tempo de sua verdade” (FOUCAULT, 2004a, p. 530). Nessa experiência do desatino, Foucault vê o novo artifício e triunfo da loucura, pois o mundo que acredita que a avalia, a justifica através da positividade da psicologia, deve justificar-se diante dela e medir-se a partir dessas obras desmedidas, como as de Nietzsche, Van Gogh e Artaud. O conhecimento da loucura não assegura nem justifica essas obras.

Após refeitos os argumentos da *História da loucura*, cabem alguns comentários críticos a partir de sua retomada. Ao falar sobre “uma nova sensibilidade” para a pobreza ou uma formação do olhar do médico, entre outras coisas, Foucault abre a possibilidade para uma interpretação da *História da loucura* como uma história das mentalidades. Robert Mandrou e Fernand Braudel interpretaram a *démarche* dessa obra como um “estudo de psicologia coletiva”, nos moldes de Lucien Febvre, que carrega “a ambiguidade mesma de todo fenômeno coletivo: uma verdade de civilização mergulhada na obscuridade de motivações contraditórias, conscientes e inconscientes” (ARTIÈRES et al., 2011, p. 84). Essa leitura traz uma série de consequências para a pedagogia da história e a contestação dessa forma de leitura da obra de Foucault, uma série de outras.

Comparar o estilo de Foucault de *História da loucura* com o de Lucien Febvre significa, em primeiro lugar, lidar com o passado de forma particular, ou seja, olhar o passado a partir dos problemas propostos pelo tempo presente. E é isso que Foucault faz ao ir à história para desvelar a mitografia da loucura e criticar a normalização e a psiquiatria de seu tempo. Essa característica é fundamental para uma pedagogia da história. O sentido em buscar a história é elucidar os problemas do presente. O professor de história deve problematizar o momento atual, buscar elucidar sua construção histórica e, fazendo isso, formular a sua crítica. Mostrar como um problema veio a ser é ao mesmo tempo desnaturalizá-lo, mostrar que um problema não precisa ser resolvido, mas que mudando a perspectiva, aquilo que se caracteriza como um problema pode até mesmo não sê-lo.

Em segundo lugar, essa comparação entre Foucault e Febvre diz respeito à relação entre o historiador e suas fontes. Foucault não descreve o que as fontes lhe ditam, mas, ao contrário, constrói e desconstrói a realidade do passado ao sabor de suas hipóteses. E assim o faz porque, fundamentalmente, a história é uma escolha, ela tem uma estrutura de exclusão a partir da qual escolhe os fatos. Se o historiador não cria a história, ele a recria a partir das escolhas que faz e da narrativa que lhe dá. Foucault deixa isso bem claro no prefácio da primeira edição da *História da loucura*. Toda história é, portanto, parcial e perspectiva. Essa consciência crítica deve ser a todo tempo recolocada pelo professor ao seu alunado: primeiro, as fontes não representam a realidade do fato ocorrido; segundo, as fontes são escolhas dos historiadores; terceiro, a narrativa dos historiadores são reconstruções de uma realidade, perspectivas na qual estão empenhados os valores do próprio historiador. Trata-se de uma pedagogia da história focada no professor como “mestre da suspeita”. Deve-se sempre suspeitar do discurso histórico, questioná-lo em suas fontes, no contraditório, nos valores empenhados em sua narrativa. Educar para um olhar crítico do aluno para a relação ativa do historiador com suas fontes, e se o historiador recria a história é no sentido da formulação de hipóteses, de separação e diálogo com as fontes, não por um arbítrio sem critérios ou uma psicografia do passado.

Talvez as semelhanças acabem por aqui. Para Lucien Febvre, o fundamental está na confrontação entre o homem singular e o universo mental no qual ele age. Isso coloca a questão de saber, para o historiador, como se dá a articulação entre as obras e as condições mentais e sociais que lhes dão origem. Mas Febvre vê aí uma inspiração da psicologia como história dos sentimentos, desde que esses se integrem a um estudo global de uma civilização. É central para Febvre o binômio indivíduo/sociedade. A questão para Foucault se coloca em outro registro: a arqueologia não se situa na relação indivíduo/sociedade, mas de uma história dos limites de uma cultura. Como diz o próprio Foucault, “fazer a história da loucura quererá então dizer: fazer um estudo estrutural do conjunto histórico – noções, instituições, medidas jurídicas e policiais, conceitos científicos – que mantém cativa uma loucura cujo estado selvagem jamais poderá ser restituído nele próprio” (FOUCAULT, 1999c, p. 145).

Isso quer dizer que ao falarem do racionalismo do século XVII, por exemplo, Lucien Febvre e Foucault não falam a mesma coisa. Se ambos têm como objetivo reconstituir o passado para romper com uma concepção de natureza humana atemporal e imutável, romper com o anacronismo que nos envolve numa tendência natural a transpor categorias de pensamento, sentimentos e linguagens para contextos históricos nos quais eles não tem significado, as abordagens são diametralmente opostas. Lucien Febvre, em seu *Rabelais*, interroga-se sobre a possibilidade de descrença no século XVI e contesta a tese de que este autor fosse um racionalista ou livre-pensador. A mentalidade do século XVI não permitia a irrupção do pensamento lógico, que somente apareceria no século seguinte. Febvre faz história das mentalidades para reinserir o indivíduo em sua época, “o indivíduo nunca é mais do que o que lhe permitem ser a sua época e seu meio social” (FEBVRE, 1953, p. 211). Já para Foucault, a percepção do homem ocidental é marcada por uma experiência-limite, ou seja, essa percepção é marcada por uma estrutura de recusa. “Essa estrutura é constitutiva do que é sentido ou não-sentido, ou melhor, dessa reciprocidade pela qual são ligados um ao outro” (FOUCAULT, 1999c, p. 144). É a partir dessa experiência-limite ou estrutura de recusa que se denuncia uma palavra como não sendo linguagem, um gesto como não sendo obra, uma figura como não merecendo seu lugar na história – esse é o fato geral pelo qual não pode haver em nossa cultura razão sem loucura, ainda que o conhecimento racional tome de assalto a loucura e a reduza à doença mental. Quando Foucault fala, então, de uma “nova sensibilidade” quanto à pobreza no século XVIII, trata-se muito menos de uma psicologia coletiva que de um elemento dentro de uma estrutura de exclusão social. Nesse sentido, Foucault escapa a idiografia da história das mentalidades de Febvre, buscando uma solução historiográfica nomotética.

Resta, então, a pergunta: trata-se realmente de uma história das mentalidades aquilo que faz Foucault na História da loucura? Se não é possível ligar Foucault à história das mentalidades desenvolvida por Lucien Febvre, ainda restaria a dúvida quanto a outro ícone da psicologia histórica, Marc Bloch.

Marc Bloch, muito mais que na psicologia, inspirou-se na antropologia e teve interesse pelos ritos, mitos, psicologia comparada, sistemas de crença, etc. Além disso, a abordagem de Bloch não limita sua história das mentalidades ao domínio do consciente. A partir de novas fontes e objetos, ele busca acessar o inconsciente das práticas sociais, suas estruturas profundas e categorias mentais. Essa abordagem de Bloch se aproxima mais de Foucault que a de Febvre, pois integra o objeto da história mental numa perspectiva global, espacialmente ampla, de longa duração, capaz de abranger vários aspectos da sociedade, dando centralidade ao aspecto político. Isso dá novo fôlego para a história das ideias, já que se alimenta muito mais da vida cotidiana que das obras teóricas. Apesar da aproximação, algumas diferenças são importantes: a primeira delas é a centralidade do saber para Foucault, e não da política; a segunda é a contestação da própria ideia de uma história global, já que Foucault questiona a própria origem da cultura ocidental, tomada como global; em terceiro lugar, não há proeminência do cotidiano sobre as obras teóricas, nem vice-versa, já que Foucault busca uma estrutura comum a ambos.

O projeto arqueológico desenvolvido em *História da loucura* tem em comum com a história das mentalidades o fato de evitar o modelo marxista baseado na sobreposição entre infraestrutura material e superestrutura cultural. Com isso, ambas modalidades historiográficas negam as relações mecânicas de causalidade e colocam em jogo relações complexas entre o material e o ideal. Outra característica em comum é que ambas mantêm uma relação intensa e ambígua com o freudismo e a psicanálise. A história das mentalidades se instala no campo psicológico por meio do enraizamento da psicologia individual no coletivo. Isso permite aos historiadores ter acesso ao inconsciente e historicizá-lo a partir das práticas coletivas, apropriando outros territórios à disciplina histórica, que tradicionalmente é descritiva e empírica. É a relação ativa entre o presente e o passado que aproxima a disciplina histórica e a psicanálise.

A questão é que não é Michel Foucault, mas Michel de Certeau quem vai explorar essas relações entre psicanálise e historiografia. Certeau interpreta a psicanálise a partir da centralidade do retorno do recaiado, ou seja, a partir do mecanismo psicanalítico que articula uma concepção de tempo e memória com os acontecimentos que organizam o presente. O passado é recaiado, mas retorna sub-repticiamente ao presente do qual havia sido excluído. Em sentido psicanalítico, o esquecimento não é uma passividade ou uma perda, mas uma ação contra o passado. Por outro lado, os vestígios mnésicos é o retorno do esquecido, uma ação do passado, ainda que disfarçado. A historiografia, ao contrário, exerce uma função de corte entre passado e presente, sendo o resultado de relações de saber e poder entre dois lugares distintos. O presente é marcado pelo aparato técnico e conceitual da pesquisa e da interpretação; o passado é o objeto da pesquisa através de materiais inertes que devem ser deslocados no tempo a partir da operação historiográfica. O presente fabrica representações do passado e estas, por sua vez, são encenadas pelas representações historiográficas. É a diferença irreduzível entre passado e presente que é fundamental nesse jogo de representações. “A psicanálise e a historiografia têm, portanto, duas maneiras diferentes de distribuir o *espaço da memória*; elas pensam, de modo diferente, a relação do passado com o presente. A primeira reconhece um *no* outro; enquanto a segunda coloca um *ao lado* do outro” (DE CERTEAU, 2011. p. 73).

O uso que Michel Foucault faz da psicanálise não é o de uma reflexão historiográfica. Apesar disso, dificilmente se contestaria que sua compreensão sobre as relações entre psicanálise e historiografia sejam diferentes daquela de Certeau. Contudo, dois pontos são importantes. Por um lado, Foucault não vê oposição entre as duas formas de perceber o tempo: o passado está ao mesmo tempo no presente e ao lado dele. Pensar o passado é, simultaneamente, refletir sobre o modo como nos tornamos aquilo que somos, pensamos e agimos e refletir como nos tornamos diferentes de como éramos, pensávamos e agíamos. Isso porque tanto o psicanalista quanto o historiador têm uma relação paradoxal e intransponível com o passado: o historiador está separado por uma ruptura que opõe gerações vivas e mortas; o psicanalista está separado do analisando por uma incompletude que é estrutural da psiquê, uma meta paradoxal de modificar o passado.

Por outro lado, Foucault percebe na psicanálise não um domínio para aprimorar a história social, mas antes um meio de escapar dela. Se os historiadores viam nas mentalidades um modo de enriquecer a história social por estar no ponto de inflexão entre o ideal e o material, Foucault verá na psicanálise a possibilidade de superação do conceito de ideologia. Ela possibilita a transição do estudo do consciente, do que é formulado explicitamente por instituições e indivíduos, às estruturas inconscientes de representações e comportamentos. Essas estruturas possuem uma temporalidade de transformação mais lenta. Essas estruturas inconscientes se encontram recalcadas nos discursos e práticas, nas instituições e comportamentos, e se sobreporia ao inconsciente individual. A missão do historiador é decalcar essa estrutura recalcada, trazê-la à tona. São esses dois procedimentos, a continuidade da diferença e o decalque da estrutura, constitutivos da operação historiográfica esboçada em *História da loucura*.

Aliás, foram esses procedimentos que levaram muitos leitores e comentadores a acreditar que, ao nomear seu método de arqueologia, Foucault estaria fazendo uma homenagem à psicanálise. O papel fundamental atribuído por Foucault à psicanálise, desde seus primeiros artigos sobre a psicologia existencial (*Introdução a Sonho e existência*, de Binswanger) até o sobre história da psicologia, serviria como confirmação de tal fato (*A psicologia de 1850 a 1950*). O processo pelo qual Freud removia o material psíquico patogênico, camada por camada, e o comparava ao trabalho de um arqueólogo que escavava uma cidade soterrada em seus *Estudos sobre a histeria* era o mote pelo qual Foucault daria nome ao seu procedimento. Durante muito tempo Foucault manteve a ambiguidade quanto ao uso do termo arqueologia, e afirmava que o seu sentido não deveria ser buscado em nenhum outro lugar senão em sua própria obra. Contudo, em 1971, ele elucidou a origem do termo: “Esta palavra deve certamente se situar em algum lugar, pensar o Sr. Steiner. Vamos atribuí-la a Freud. O Sr. Steiner ignora que Kant utilizava essa palavra para designar a história daquilo que torna necessária uma certa forma de pensamento” (FOUCAULT, 2009, p. 323). Ou seja, o sentido do método arqueológico deve ser buscado muito mais em sua tese sobre a *Antropologia de Kant* que em seus estudos sobre psicologia.

Nesse sentido, o que importa é a articulação entre a crítica das ilusões antropológicas, que ocupa papel central daquela dissertação, e o método arqueológico. Ora, seja pelo viés da psicanálise, seja pelo viés da história das mentalidades mais tradicional, a psico-história, Foucault mantém uma desconfiança quanto ao estatuto da subjetividade na historiografia. Isso porque qualquer que seja o viés, a história estaria presa ao estudo das representações em suas transformações sucessivas. Consciente ou inconscientemente por parte dos atores do acontecimento, a história seria, então, a evolução de sua representação e das diversas narrativas que ele enseja. A história das mentalidades pressupõe uma abordagem subjetivista do social, uma experiência vivida. Essa é justamente a armadilha da qual Foucault não conseguiu se desvencilhar e talvez, por isso mesmo e apesar de todas as diferenças, tenha sido interpretado como um historiador das mentalidades em sua obra inicial: “De maneira geral, *Histoire de la folie* dedicava uma parte bastante considerável, e aliás bem enigmática, ao que se designava como uma 'experiência', mostrando assim o quanto permanecíamos próximos de admitir um sujeito anônimo e geral da história” (FOUCAULT, 2005, p.18).

A questão que permaneceria inquestionada em *História da loucura* e que levaria ao seu limite historiográfico é o da confrontação entre discurso e realidade. É essa confrontação que faz emergir a necessidade de uma subjetividade como mediadora entre o discurso e a realidade, o homem é o trans-histórico que opera a mediação através das representações. Tanto o historiador quanto o psicanalista se encontram diante da mesma aporia: não há como elaborar o passado senão através da mediação de seus vestígios. A aporia do historiador e do psicanalista é a mesma em que se encontra o pensamento filosófico determinado em sua forma antropológica desde Kant: a aporia entre o fenômeno e a coisa-em-si. Como afirmar que há uma coisa-em-si se somente temos acesso ao fenômeno? A coisa-em-si somente pode ser pensada, mas não se pode ter acesso a ela. Da mesma forma, a realidade do passado somente pode ser elaborada como objeto do pensamento, mas somente temos acesso às fontes, ao discurso. Trata-se de fazer na historiografia a operação que a fenomenologia fez no kantismo, a redução fenomenológica. O historiador deve reduzir sua pretensão à abordagem do fenomênico, das fontes e discursos do passado, e abrir mão de tentar lidar com a realidade do passado em si mesma. A tentativa de operar uma redução historiográfica marca todo o período arqueológico da obra de Michel Foucault.

Por isso cabe, então, acentuar as diferenças entre a arqueologia e a história das mentalidades para mostrar que, apesar dos limites da abordagem historiográfica de *História da loucura*, houve algumas aquisições importantes para o método arqueológico. Se o objetivo de Foucault é fazer uma crítica das ilusões antropológicas utilizando a história como instrumento, o filósofo francês vai se apercebendo que terá que fazer um exame das ilusões antropológicas contidas no interior da própria historiografia paralelamente ao seu empreendimento histórico-filosófico. Tentar fazer da arqueologia uma história das mentalidades é a mesma coisa que fazer da filosofia transcendental kantiana uma mera psicologia. A distância que aí existe é do idiográfico para o nomotético. A leitura da *História da loucura* como uma história das mentalidades abre o espaço idiográfico onde se alojam as leituras da história cultural e marxista. Elas se fundamentam numa historiografia das representações sociais cujo sujeito da história é ora um criador de representações para se localizar na sociedade e no mundo, ora um trabalhador cujas condições materiais de existência são usurpadas e que vive alienado sob o manto da ideologia – ambas tratam do sujeito e suas representações.

Na contramão dessas leituras, Georges Canguilhem abre uma outra via de interpretação da historiografia foucaultiana, mais próxima da história das ciências de Gaston Bachelard e do próprio Canguilhem. À primeira vista, ele não seria aquele que apresentaria a leitura mais isenta, já que foi orientador da *História da loucura* e estaria diretamente envolvido com a confecção da obra. Contudo, dois aspectos devem ser levados em consideração: o primeiro é que o próprio Canguilhem foi surpreendido pela originalidade da abordagem arqueológica, a tal ponto que o obrigou a revisar sua própria obra, *O normal e o patológico*; o segundo aspecto é que a leitura proposta por Canguilhem é feita já com certa distância temporal, já que *História da loucura* é de 1961 e o texto que contém sua interpretação é de 1986, portanto uma visão mais completa da obra de Foucault em suas três fases (arqueológica, genealógica e estética da existência ou ética). Foucault morre em 1984.

Canguilhem faz um texto *Sobre a História da loucura enquanto acontecimento* (1986). O título do texto de Canguilhem guarda certa ambiguidade, pois se refere à obra inicial de Foucault considerada, ao mesmo tempo, como um acontecimento no interior do pensamento do próprio Foucault, sendo a matriz da pesquisa foucaultiana, mas também um acontecimento no pensamento francês, na historiografia das ciências e na historiografia de forma geral. Não somente isso: é fundamentalmente o próprio conceito de “acontecimento” na obra de Foucault que norteia a interpretação proposta por Canguilhem. O texto de Canguilhem se insere num intenso debate sobre o legado foucaultiano que se dá logo após sua morte, cujo teor crítico é bastante ácido e visa uma desconstrução da obra a partir tanto de possíveis falhas historiográficas que Foucault possa ter cometido quanto do papel de intelectual (e sua vida privada) que exerceu na França.

Canguilhem reafirma os pontos fundamentais de ruptura que a História da loucura introduziu na reflexão filosófica na década de 1960: o estudo da história das normas e da normalidade anônima em sua emergência histórica, a irreducibilidade da loucura àquilo que pretende dizer a sua verdade definitiva, a ideia de que não se pensa senão no interior de um trabalho de historicização dos acontecimentos discursivos e práticos, etc. A ideia de acontecimento, para Canguilhem, é considerada o centro a partir do qual gravita todo o pensamento foucaultiano. Mas Canguilhem não opera uma leitura aqui sem algum interesse: a ideia de acontecimento seria seu grande legado, como mestre, ao pensamento de Foucault. “Acontecimento” em Foucault seria a tradução da ideia que o próprio Canguilhem tem de descontinuidade. Nesse sentido, a estratégia de leitura de Canguilhem parte de dois imperativos: a investigação de Foucault é histórica e a única alternativa ao problema da normalização é uma ética do cuidado de si. Assim, Canguilhem consegue traçar o percurso filosófico de Foucault da *História da loucura* (1961) à *História da sexualidade* (1984).

Se Foucault é contrário a uma historiografia idiográfica, é porque ela é incapaz de dar conta de um estudo histórico das normas e da normalização em sua emergência histórica. Se há uma historiografia nomotética na obra de Foucault, não é aquela do estruturalismo, mas a do estudo histórico das normas.

A razão de concentrar um esforço exegético nessa leitura de Canguilhem se deve ao fato de que ela abriu uma série de estudos contemporâneos sobre a obra de Foucault na qual esta dissertação se insere. São eles os estudos de Mathieu Potte-Bonneville (2004), Judith Revel (2010) e Luca Paltrinieri (2012), apenas para citar alguns. Em comum, esses novos estudos enraízam a obra de Foucault num diálogo constante entre a tradição kantiana e a história das ciências, seja através de uma “nova figura da crítica” na qual se articulam uma análise positiva das normas históricas de referência a um sujeito constituinte (Potte-Bonneville); seja através da coerência interna da obra de Foucault, que transforma a descontinuidade do pensamento em um pensamento do descontínuo, retomando e ampliando o problema canguilhemiano da descontinuidade ou acontecimento (Judith Revel); seja, ainda, por meio de uma “experiência do conceito” singular, que coloca a filosofia de Foucault entre a história e a epistemologia (Luca Paltrinieri).

Paltrinieri afirma que o percurso filosófico de Foucault é marcado pela dupla recusa de uma história dialética onde o homem é protagonista e de uma história empírica das mentalidades ou das representações. Isso porque seu método de investigação histórica está intimamente ligada ao seu projeto filosófico de escrever uma “história da experiência de constituição correlativa entre sujeito e objeto”. O projeto arqueológico se debruça sobre as condições de possibilidade de uma experiência do homem como objeto de conhecimento e, nesse sentido, não se pode dizer que se trata de um projeto epistemológico levado a cabo em seu nível histórico. Trata-se de incluir uma disposição do saber que determina historicamente os critérios de validação científica de um discurso:

A originalidade da reflexão foucaultiana em relação ao corrente na história das ciências, e notadamente a partir da *História da loucura*, consiste em estudar a história de um conceito e a história de uma experiência bem precisa, aquela da repetição da experiência mesma do *pensamento* desse conceito (PALTRINIERI, 2012, p. 114).

Isso significa que Foucault partilha da ideia de Canguilhem de que a vida dos conceitos faz parte da experiência do vivente. Contudo, para além de seu mestre, Foucault problematiza não somente a história do conceito, mas também a historicidade da experiência. Ou seja, mais que remeter a certo biologismo do qual Canguilhem nunca conseguiu completamente se desvencilhar, Foucault interroga as condições históricas, epistemológicas, políticas e éticas da emergência dos conceitos. Trata-se, para além de uma história epistemológica, de mostrar como as condições de circulação dos conceitos entre os discursos científicos e políticos residem essencialmente em colocar em jogo certas tecnologias de saber/poder. Apesar da diferença fundamental, o projeto foucaultiano de construir uma história do pensamento a partir das formas fundamentais da experiência é tributária da concepção de Canguilhem de que a filosofia é o lugar onde a relação entre os valores científicos e os códigos fundamentais da experiência são debatidos.

Judith Revel vê o período arqueológico como a busca de um modelo de descontinuidade através do conceito de acontecimento, ou seja, “cesuras temporais que se manifestam sob a forma de fatos isolados ou através da emergência de convergências epistêmicas gerais que se produzem sob o fundo da ruptura” (REVEL, 2010, p. 93). É assim que se pode pensar no acontecimento que representa a emergência do binômio razão/desrazão no período clássico, objeto de análise em *História da loucura*. A utilização do conceito de acontecimento é a testemunha da coerência interna do pensamento do descontínuo de Foucault, o conceito é o início da constituição de um modelo de leitura descontinuista da história.

E por acontecimento Foucault compreende uma pluralidade. Primeiro, e de forma negativa, acontecimento é um fato do qual algumas análises históricas fornecem a pura descrição. O método arqueológico se coloca contra essas análises históricas que pretendem descrever os fatos em forma de crônica linear e, ao contrário, tenta reconstituir o fato numa rede de discursos, poderes, estratégias e práticas. Em segundo lugar, e em sentido positivo, o acontecimento é uma cristalização de determinações históricas complexas que se opõem à ideia de estrutura. Essa oposição à estrutura reside justamente no fato de o acontecimento comportar uma pluralidade, isto é, existem diferentes tipos de acontecimentos, com diferentes portes, com diferentes amplitudes cronológicas, com diferentes capacidades de produzir efeitos – o acontecimento é, sobretudo, uma diferença.

Para Revel, “o programa de Foucault é a análise das diferentes redes e níveis nos quais certos acontecimentos aparecem” (REVEL, 2010, p. 95). Assim, ao definir o discurso como uma série de acontecimentos, Foucault põe em jogo duas problematizações: primeira, a relação entre os acontecimentos discursivos e aqueles de outra natureza (econômicos, sociais, políticos, institucionais, etc.); segunda, a da periodização múltipla. Essas duas problematizações exigem um novo estatuto do historiador. Foucault admite não ser um historiador, mas partilha com eles de um problema filosófico: o acontecimento. Nem uma lógica do sentido, nem uma lógica da estrutura são capazes de dar conta desse problema. Isso porque o acontecimento é a irrupção de uma singularidade não necessária, pois poderia ser de outro modo e não se reduz ao regime da causalidade.

Ou mais exatamente: o acontecimento é produzido por causalidades múltiplas e complexas que se entrecruzam (e por isso se contradizem, ou se suportam umas sobre as outras), mas ele implica muito mais o aleatório (a parte de imponderável) que a ação dos homens (como elemento de inauguração, como agente causal mais que como efeito causal) (REVEL, 2010, p. 96).

O acontecimento, para Foucault, não pode ser pensado nos quadros de um determinismo causal, já que este possui como elemento a relação linear entre causa e efeito e exclui completamente o problema da descontinuidade. Ao contrário, ele pensa o acontecimento como um “fora”, ou seja, como um excedente radical em relação à toda causalidade como um “fora” da própria história, já que possui sua própria temporalidade. Poder-se-ia mesmo pensar que estaria fora de todo o tempo, já que alijado de qualquer forma da história. Por isso que Foucault afirma, no prefácio da primeira edição da *História da loucura*: “desde sua formulação originária, o tempo histórico impõe silêncio a alguma coisa que não podemos mais apreender depois senão sob as espécies de vazio, do vazio, do nada. A história só é possível sobre o fundo de uma ausência de história” (FOUCAULT, 1999c, p. 144). Esse “fora”, vazio, vazio, nada da história que é o acontecimento, que é o objeto da arqueologia.

Dessas novas interpretações da obra de Foucault, quem apresenta uma interpretação voltada especificamente para a *História da loucura* é Mathieu Potte-Bonneville. Essa obra de Foucault inventa uma nova figura da crítica que, em vez de recorrer à razão e seus princípios, se desenvolve a partir das falhas abertas no jogo do saber e do poder. É desta posição, ao mesmo tempo exposta e precária, que a obra retira seu poder de intervenção e que o pensamento de Foucault se caracteriza por uma inquietude da história. Potte-Bonneville interpreta a partir da analítica das normas e sua articulação com a subjetividade: “Em resumo, se pode ler a *História da loucura* como testemunho exemplar da maneira pela qual o pensamento de Foucault liga, ao longo de uma fenda central, a analítica e o diagnóstico, a descrição de uma normalização ilimitada e as marcas de seus limites” (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p.30).

A questão da oposição entre estrutura e história ou, para utilizar as palavras de Foucault, o confronto entre “as dialéticas da história com as estruturas imóveis do trágico”, é o ponto de partida da leitura de Potte-Bonneville. É que o uso do termo “estrutura” na obra inicial de Foucault possui um estatuto relativamente indeterminado. Tanto que as obras seguintes de Foucault utilizam conceitos mais precisos para dar conta de problematizações mais específicas: *épistémè*/saber, formação discursiva/discurso, dispositivo/poder, etc. Todos esses conceitos e problematizações são formas de pensar o normativo e o uso do termo “estrutura” vem reagrupar, de forma transversal, níveis diversos de apreensão da realidade histórica. É nesse sentido que Foucault fala na *História da loucura* de “estruturas de conjunto em que prevalecem as formas de experiência num movimento indefinido”, ou seja, as formas estruturadas da experiência é a da normatividade moderna. Assim, as transformações do internamento, a formação de um olhar objetivo, as relações entre a loucura e o crime são ditas “estruturas”. Na categoria exitante da “estrutura” se pode ver o trabalho da norma.

A análise de Potte-Bonneville, que vai da loucura em sua solidão até a loucura como profundidade antropológica, busca decalcar do uso do termo “estrutura” cinco temas que serão desenvolvidos nas obras ulteriores de Foucault: uma *normatividade positiva*, muito mais produtiva de subjetividades que restritiva de seu desenvolvimento natural; *regularidades imanes* incorporadas aos objetos de saber; uma *integração transversal* que se opera para além das instituições e se encontra no conjunto do corpo social; uma *valorização gradual*, muito mais lacunar que por fixação de fronteiras; uma *individualização em profundidade*, em que o exercício da norma define uma interioridade individual do homem.

A *História da loucura* não é a história do louco como limite essencial contra o qual a história irá se debater. Ao contrário, o louco é o efeito de uma história, de um processo de normalização. Muito mais que partilha ou gesto de exclusão essencial que constitui a razão última dos processos históricos, contra o papel fundamental do negativo que constitui a dialética da história, Foucault opõe a normatividade positiva que produz aquilo mesmo que ela normatiza. Não existe objeto anterior às práticas, nem conhecimento anterior aos objetos, muito menos uma subjetividade cuja liberdade de ação ponha em jogo objetos e saberes. A norma é imanente aos objetos, ao saber, às práticas. As normas são transversais e atravessam todo o corpo social, elas formam um domínio no qual a unidade é dada justamente pelos limites daquilo que elas pretendem limitar. Elas constituem essa unidade a partir de uma integração indefinida das diferenças relativas, ou seja, por uma uniformização gradual do corpo social. Daí que elas sejam interiorizadas e que o indivíduo seja o resultado das normas que ele interioriza: o indivíduo constitui, ao mesmo tempo, o ponto sobre o qual incide a inserção regada da norma em cada existência singular e o produto dessa inserção.

Se pode concluir: se Foucault, em 1961, se dá por horizonte uma “história dos limites”, raramente o pensador poderá se abrir à dissipação de seu objeto primeiro para recontar uma outra história, para deixar circular fora do texto uma série de conceitos cuja recuperação e aprofundamento exigirão, mais tarde, o abandono dessa referência massiva ao gesto de partilha, à temática da exclusão (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p. 68).

Apesar disso, para Potte-Bonneville, o abandono da referência à exclusão não significa que se possa separar a história da loucura moderna de seu contexto problematizador. Há duas propostas contidas na *História da loucura*: a primeira é uma reflexão sobre as normas, ordenada através de um estudo metódico dos arquivos modernos, a qual Foucault dá sequência em suas obras posteriores; a segunda é uma evocação aos “poetas loucos” (Goya, Sade, Nietzsche, Artaud), arautos de uma verdade que se encontra para além da história, seguindo uma perspectiva romântica que Foucault não cessará de negar. É preciso esclarecer que durante todo o período arqueológico há uma reflexão constante sobre a literatura, mas que não será pautada pela “verdade da loucura” que não poderia ser apreendida pela linguagem da razão, mas somente por uma linguagem que se coloca ao lado dela e que não cessa de a solapar. Mas a reflexão sobre a literatura não será pautada também pela loucura definida como “ausência de obra”, pela impossibilidade da loucura dizer a sua verdade. A literatura, que na *História da loucura* é considerada no quadro de uma história da desrazão, será cada vez mais concebida como um trabalho da linguagem sobre si mesma; é ela quem leva Foucault ao problema do discurso. Essas duas propostas (integração da loucura e exclusão da desrazão), que parecem profundamente heterogêneas uma à outra, “em sua diferença mesma, é profundamente necessária ao dispositivo teórico da obra de 1961, pois ela vem modalizar cada uma de suas conclusões sobre a modernidade” (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p. 69).

Essa colocação de Potte-Bonneville leva a colocar o problema dos limites teóricos e historiográficos dessa obra de Foucault que, apesar de ser um marco inicial e já trazer várias características do pensamento foucaultiano, apresenta várias questões que serão abandonadas em sua trajetória histórico-filosófica devido a sua insuficiência argumentativa. O próprio Foucault reconhece, na *Arqueologia do saber*, dois problemas fundamentais presentes na *História da loucura*. O primeiro é que naquela obra se trata de uma tentativa de medir e pôr em ação as mutações que ocorreram no domínio da história e que foram operadas por historiadores, etnólogos, filósofos, sociólogos, etc. Essa obra se questiona sobre os problemas de métodos, limites e os temas próprios da história das ideias, mas que é, principalmente, uma “empresa pela qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer, em troca, mostrar como essas sujeições puderam-se formar”. O problema é que “estas tarefas foram esboçadas em uma certa desordem, sem que sua articulação geral fosse claramente definida” (FOUCAULT, 2005, p. 17).

Isso porque não se tratava, na *História da loucura*, de transferir para o domínio da história, e especificamente para a história do conhecimento, um método estrutural que foi testado em outros campos de análise. Foucault operacionalizava ali, de maneira confusa, os princípios e as consequências da transformação que ocorria no domínio do saber histórico, na historiografia. Apesar dos instrumentos, conceitos, resultados que ali são obtidos não serem completamente estranhos à análise estrutural e, especialmente, do uso do termo “estrutura” na obra, não se tratava da utilização desse método de análise. Mas também não se trata de utilizar categorias das totalidades culturais, tais como visão de mundo, tipo ideal, espírito da época, para impor de maneira velada as formas da análise estrutural. “As séries descritas, os limites fixados, as comparações e as correlações estabelecidas não se apoiam nas antigas filosofias da história, mas têm por finalidade colocar novamente em questão as teleologias e totalizações” (FOUCAULT, 2005, p.17).

Nesse sentido, o método arqueológico possui com a *História da loucura* uma dupla relação: a primeira é de tentar formular, não sem muitos problemas conceituais, instrumentos para atender à tentativa de “definir um método de análise histórica que esteja liberado do tema antropológico” (FOUCAULT, 2005, p. 18); a segunda é que a pesquisa sobre a loucura e o aparecimento da psicologia não apenas abriu o caminho para a definição de um método e um campo de pesquisas e análises, mas que permite a descoberta, dentro do debate contemporâneo sobre o humanismo e a antropologia, o ponto de emergência da possibilidade histórica da própria crítica – ou seja, o solo sobre o qual a crítica repousa é o que ela descobriu. A primeira autocrítica diz, então, respeito à constituição do método, de seus instrumentos claudicantes, do estatuto incerto da “estrutura”, da ainda frágil liberação das totalidades culturais e das teleologias históricas.

Daí a segunda autocrítica à sua primeira obra. Se não se pode falar de estruturalismo ou de totalidades culturais, “de maneira geral, *Histoire de la folie* dedicava uma parte bastante considerável, e aliás bem enigmática, ao que se designava como uma 'experiência', mostrando assim o quanto permanecíamos próximos de admitir um sujeito anônimo e geral da história” (FOUCAULT, 2005, p.18). Trata-se justamente daquele problema apontado por Potte-Bonneville em relação à literatura e história da desrazão, a questão de uma verdade da loucura que estaria para além da história e que somente poderia ser vislumbrada através da linguagem dos “poetas loucos”, antes que a loucura viesse trazer a sua marca da “ausência de obra”.

Acontece que a crítica da antropologia esboçada na *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, levada a cabo num método historiográfico denominado de arqueologia na *História da loucura*, diagnostica a questão antropológica na pesquisa sobre a loucura e o aparecimento da psicologia, mas seu instrumental conceitual permanece insuficiente para fazer a sua crítica. A loucura seria o *Outro* que anonimamente percorreria a história fazendo a sombra nesse claro-escuro que é a história da razão, do sujeito. À história da razão, de matriz hegeliana, Foucault oporia a história da loucura. Mas a mera inversão permaneceria presa a história dialética, permaneceria presa à história do sujeito, capítulo finalmente escrito da história da razão. A *História da loucura* permanece presa ao destino nietzschiano de sua estrutura trágica, mas daquele Nietzsche da primeira grande obra *O nascimento da tragédia*, em que o filósofo alemão permanecia preso ao hegelianismo que pretendia criticar através de sua dialética entre o apolíneo e o dionisíaco. A *História da loucura* traça o princípio dionisíaco que percorre a história, ainda que silenciado pelo apolíneo.

Mas não é somente preso à dialética histórica que Foucault permanece preso em sua obra inicial. A fenomenologia, alvo principal da *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, também se faz presente nessa empresa através do modelo da visibilidade. O olhar e o visível são temas que percorrem toda a fenomenologia, de Husserl a Merleau-Ponty. A fenomenologia afirma que a atitude natural do homem é olhar o mundo de maneira ingênua, como mundo dos objetos. Nesse sentido, a fenomenologia busca uma fundamentação totalmente nova para o olhar. Enquanto as ciências positivas mantêm um olhar ingênuo, pois consideram os objetos como independentes do observador, a fenomenologia tematiza o sujeito, o eu transcendental, que “coloca” os objetos. Toda consciência é consciência de algo, de um fenômeno. O olhar fenomenológico não é aquele que apreende o mundo que o cerca de fora, de maneira objetiva, mas que o compreende exclusivamente na perspectiva do sujeito. E daí o tema da descrição ser tomada ao nível da estrutura específica do fenômeno enquanto fluxo imanente de vivências que constitui a consciência. O olhar e a descrição enquanto temas fundamentais da fenomenologia se encontram presentes na *História da loucura*.

A primeira obra de Foucault promete fazer a história daquilo que ele denominou como um silêncio da loucura. E, por isso, Foucault se vê obrigado, ao final do livro, a retomar a linguagem, um murmúrio da loucura nos “poetas loucos”, antes que fosse de novo silenciada pela ausência de obra. O problema é que correm dois propósitos paralelos na *História da loucura*, como dizia Pote-Bonneville: uma história da exclusão da loucura e uma história do silenciamento da desrazão. O que Pote-Bonneville não viu é que esses dois propósitos tratam o primeiro de um regime de visibilidade próximo à fenomenologia e no segundo um regime de silenciamento e de linguagem que, retificado em sua pretensão de uma verdade da loucura, em seu regime de exclusão e recolocando a linguagem a partir do problema da normatividade, Foucault desenvolverá como objeto da arqueologia: as práticas discursivas. É preciso que Foucault vá se distanciando do olhar fenomenológico e seu regime de visibilidade para que ele possa constituir a especificidade da arqueologia. Mais uma vez, é a partir da crítica da antropologia, nesse caso na figura da fenomenologia, que o método arqueológico pode se constituir.

Gilles Deleuze foi quem melhor formulou esse problema interno da *História da loucura*: “na idade clássica, o asilo surgia como um lugar de visibilidade da loucura ao mesmo tempo em que a medicina formulava os enunciados fundamentais sobre a 'desrazão'” (DELEUZE, 2005, p. 58). Isso porque um período histórico não preexiste aos enunciados que o exprimem (daí o problema da expressão ser fundamental na Introdução ao livro de Binswanger feito por Foucault) nem às visibilidades que o preenchem. Ou seja, cada formação histórica implica, por um lado, numa repartição entre o visível e o enunciável que se faz sobre si mesma e, por outro lado, de uma formação histórica a outra varia a periodização justamente porque se alteram a própria visibilidade e o regime de enunciados. “O que Foucault espera da História é esta determinação dos visíveis e dos enunciáveis em cada época, que ultrapassa os comportamentos e as mentalidades, as ideias, tornando-as possíveis” (DELEUZE, 2005, p. 58).

A questão da *História da loucura* é a do primado da visibilidade sobre o enunciável, e, assim, a íntima relação entre o projeto ali desenvolvido e a fenomenologia. Deleuze diagnostica bem, mas não retira daí todas as consequências: “O que Foucault reprovará em *História da loucura* é o fato de invocar uma experiência vivida selvagem, à maneira dos fenomenólogos, ou valores eternos do imaginário, à maneira de Bachelard” (DELEUZE, 2005, p. 60). Relembremos a Introdução ao livro de Binswanger mais uma vez: ali como aqui, Foucault não consegue sair do horizonte antropológico, e não é uma antropologia da expressão em oposição a uma antropologia da imaginação que irá promover sua saída do pensamento antropológico. Ambas são antropologias. Em *História da loucura* está presente tanto uma experiência vivida fenomenológica de uma loucura que não se deixa apreender em sua verdade quanto valores eternos da imaginação como expressão da loucura pelos “poetas loucos”. Somente aqui, então, pode-se justificar a incursão que esta dissertação faz na Introdução de Binswanger. E não é pouco o que aqui se conclui: Foucault continua preso, em sua obra inicial, àquilo que ele pretende criticar. Do ponto de vista histórico, a loucura permaneceria uma *aeternas veritas*, seja por ser uma experiência inapreensível subjacente à história da razão e que secretamente a anima (a história seria o devir de uma razão que formula estratégias para excluir e silenciar o seu *Outro*, a loucura – o negativo da filosofia da história hegeliana), seja por ser uma potência que anima as figuras da imaginação em seu devir poético e literário. Foucault permanece preso, seja ao sujeito da experiência vivida, seja ao sujeito da imaginação.

É por isso que a questão do primado é essencial e que Foucault será obrigado a inverter esse primado nas obras ulteriores: o enunciável terá o primado sobre o visível. “Foucault considera cada vez mais que seus livros precedentes não destacam suficientemente o primado dos regimes de enunciado sobre as formas do ver ou do perceber. É a sua reação contra a fenomenologia” (DELEUZE, 2005, p. 59). Isso não significa que Foucault opere uma redução do visível ao enunciável. Cada um permanece em sua irredutibilidade um ao outro. E apesar de afirmar que o discursivo e o não-discurso mantenham relações, Foucault estará cada vez mais preocupado com as leis e a autonomia do discursivo. Não se pode excluir do pensamento e da concepção de história de Foucault o regime de visibilidade, sob o risco de transformar seu pensamento numa filosofia analítica. Ele, a cada obra, tentará estabelecer as leis e a autonomia do visível e do enunciável não como objetos de uma fenomenologia, mas de uma epistemologia. E essa epistemologia não se limita àquela da história das ciências de Canguilhem ou Bachelard. Ela é mais ampla, pois a arqueologia é do saber.

O saber não é a ciência, não é separável desse ou daquele limiar onde ele é tomado: nem da experiência perceptiva, nem dos valores do imaginário, nem das ideias da época ou dos dados da opinião corrente. O saber é a unidade de estrato que se distribui em diferentes limiares, o próprio estrato existindo apenas como o empilhamento desses limiares sob orientações diversas, das quais a ciência é apenas uma (DELEUZE, 2005, p. 61).

A arqueologia, quando vai se desfazendo das ilusões antropológicas, vai paulatinamente descobrindo que há apenas práticas, discursivas e não-discursivas, enunciáveis e visíveis. Mas essas práticas somente existem em formações históricas cujas repartições são móveis, diferenças históricas entre estratos cujos limiares são arqueológicos. Nesse sentido, não há, para Foucault, um problema entre a ciência e a literatura (como para vários filósofos francês contemporâneos seus), nem entre o imaginário e o científico (como para Bachelard) ou entre o sabido e o vivido (como para a fenomenologia). O saber impregna todos os limiares e os transforma em variáveis do estrato enquanto formação histórica. Esse é o positivismo ou o pragmatismo da arqueologia do qual a *História da loucura* é apenas a aurora cujo brilho da descoberta é como sol matinal que cega aquele que acabou de acordar.

A dificuldade de Foucault em se desvencilhar da antropologia em sua obra inicial apenas demonstra o quanto ela está arraigada na historiografia e no pensamento contemporâneo de modo geral, como seus perigos sempre estão à espreita e prontos para preparar renovadas armadilhas. Mas também mostra como esse pensamento é experimental e que somente pode ser compreendido no movimento que lhe é próprio. Não há como compreender uma pedagogia da história em Foucault senão for relacionando suas concepções ontológicas, epistemológicas, metodológicas, etc. Mas também não há como compreender senão percebendo seus avanços, suas limitações, suas estratégias. A *História da loucura* é apenas o início claudicante de uma pedagogia da história cujo objetivo é livrar esse saber do sujeito histórico, dos universais antropológicos – é uma aposta “que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia”.

6. CONCLUSÃO: A ARQUEOLOGIA COMO UMA PEDAGOGIA DA HISTÓRIA

A partir do que foi exposto nessa dissertação, quaisquer que sejam os instrumentos conceituais e os usos da arqueologia como uma pedagogia da história, ela se caracteriza como uma crítica do pensamento antropológico. Isso significa dizer que, no âmbito historiográfico, é uma crítica do sujeito histórico e seus correlatos – dos universais antropológicos. Se esta dissertação se volta para os primeiros escritos de Michel Foucault é muito menos por permanecer presa ao mito de que na origem está a verdade e o sentido de seu pensamento que por tentar compreender suas motivações, problematizações, percalços, enfim, a relação entre o seu projeto filosófico e sua trajetória historiográfica.

É essa relação entre projeto filosófico e historiografia que permanece sendo o inquestionado (ou, ao menos, o não-explicitado) nos usos que pedagogos e historiadores fazem do instrumental conceitual foucaultiano. De forma geral, como se tentou demonstrar aqui, os usos de Foucault feitos na pesquisa educacional brasileira confundem com o marxismo, com um pensamento humanista e antropológico e/ou com uma teoria da repressão. Há um primado do período genealógico sobre os outros períodos de produção de Foucault. A articulação entre educação, ensino e escola é abordada especialmente na história da educação, e as principais contribuições de Foucault dizem respeito à historiografia. Nesse sentido, a questão dos usos de Foucault no pensamento educacional brasileiro permanece presa a uma historiografia das relações de poder (genealogia) e à escola enquanto instituição disciplinar. Esse uso seria até legítimo, caso não compreendessem a analítica do poder de Foucault como uma teoria da repressão. Existe uma dificuldade de pensar o instrumental conceitual de Foucault no período arqueológico em sua relação com a educação.

Entre os historiadores, tende-se a não tomar a arqueologia ao nível de sua especificidade, subsumindo-a no interior de outros modelos historiográficos. Historiadores concebem o projeto da *História da loucura* como uma história das mentalidades ou um estudo de psicologia coletiva; opera-se uma quase redução fenomenológica da complexidade da arqueologia ao princípio metodológico da prática, que embora pertença ao quadro arqueológico não se reduz a ele; categoria no interior da história cultural são retomadas, sendo que a arqueologia se constitui em oposição à historiografia tradicional por chegar às estruturas intelectuais e seu modo de funcionamento; pensa-se a arqueologia como uma historiografia que concebe a história como uma estrutura sem sujeito onde os homens são obliterados por ideologias; etc. Está claro que são necessários estudos comparativos sobre a especificidade da arqueologia em relação à outras formas de historiografia com o intuito de trazê-la ao seu nível de análise. E, de certa forma, ainda que tangencialmente e insuficiente, foi o que se tentou nessa dissertação.

Raros são os filósofos ou psicólogos de formação que se lançam em uma incursão histórica e desenvolvem um método historiográfico. Essa raridade é que levou essa dissertação a também colocar o problema da emergência do regime de historicidade na obra de Foucault. Por que Foucault se lançou na história? Quais suas motivações filosóficas e psicológicas? Com quem estava dialogando? Como a história se relaciona com seu projeto filosófico? Compreender a pedagogia da história foucaultiana implica em compreender a própria formação de Foucault como “historiador” e sua progressiva descoberta da historicidade das palavras e das coisas. É através dos problemas colocados pela fenomenologia, doutrina dominante tanto no cenário filosófico quanto no psicológico através de Sartre e Merleau-Ponty, que Foucault será levado aos problemas do pensamento antropológico na filosofia e nas ciências humanas em seus primeiros escritos sobre a psicologia

O projeto arqueológico se caracteriza, portanto, por uma crítica do pensamento antropológico cujos princípios Foucault estabelece em sua tese complementar *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Esses são também os princípios basilares da pedagogia da história foucaultiana. Primeiro, afastar todos os “universais antropológicos”, tudo que se pretende ter validade universal sobre a natureza humana ou aplicáveis ao homem independentemente das variações das condições históricas (razão, loucura, sexualidade, verdade, saber, etc.). Isso se faz necessário pois evita quaisquer ilusões retrospectivas e anacronismos, além de recusar quaisquer objetos de conhecimento que se pretendam a-históricos ou trans-históricos. Esse princípio permite a Foucault fazer uma crítica da ontologia antropológica, já que não há essência humana, nem categorias universais e atemporais. Há apenas as diferentes práticas no decorrer da história.

O segundo princípio é que não há “sujeito constituinte” do conhecimento, não há sujeito fora das determinações históricas que produz o conhecimento. Se o primeiro princípio permite a Foucault desfazer a passagem que o pensamento antropológico faz da existência ou do modo de ser para a ontologia ou o ser do homem, esse segundo princípio permite negar o sujeito transcendental kantiano que, mesmo esvaziado de pretensões ontológicas, permanecia sendo o fundamento de qualquer conhecimento possível devido a uma estrutura racional que seria atemporal. O sujeito não é constituinte, mas é constituído no interior dos domínios de saber. Trata-se de minar a ilusão racionalista e romper com qualquer transcendência do sujeito em relação ao saber. Não há sujeito histórico universal ou categoria de pensamento que tenha validade universal e atemporal. O sujeito histórico da fenomenologia cuja história é tomada como tarefa ética a partir de sua consciência e intencionalidade não passa de uma quimera, segundo Foucault.

O terceiro princípio é uma consequência dos outros dois: se não há natureza humana, se não há um sujeito histórico constituinte da história a partir de sua liberdade e razão, a historiografia deve se centrar sobre as práticas, as visibilidades e enunciabilidades. Essas práticas são processos de subjetivação segundo os quais o sujeito será produzido como sujeito de conhecimento, sujeito moral, sujeito estético, etc. Não mais fazer a passagem do modo de ser para a ontologia, não mais passar da existência concreta para uma tentativa de definição ao que é o homem, mas sim descrever os modos de ser (práticas) em sua diferença nos diferentes períodos históricos. Aliás, é justamente na diferença dos modos de ser que se pode determinar períodos históricos diferentes.

Esses princípios devem fundamentar a pedagogia da história tanto em sentido *lato* quanto estrito. Assim, em sentido *lato*, esses princípios devem orientar uma crítica historiográfica na própria cultura histórica, ou seja, buscar identificar os modelos historiográficos que, em alguma medida, permanecem presos ao pensamento antropológico, fazer sua crítica e fornecer-lhes uma fundamentação mais elaborada e rigorosa, fora da circularidade do argumento antropológico. Por outro lado, em sentido estrito, esses princípios devem orientar o ensino de história, buscar identificar e fazer a crítica do pensamento antropológico nas práticas educacionais, práticas didático-pedagógicas, propostas curriculares, material didático, etc. Seja em sentido *lato* ou estrito, isso significa depurar a historiografia e a História do preconceito metafísico, da sedução da ontologia, da natureza humana, etc. – devolver à história uma historicidade radical, onde tudo deve ser submetido àquilo que Foucault chamará de *a priori histórico*.

Como desdobramento dos princípios estabelecidos na tese complementar sobre Kant, a *História da loucura* apresentará a descontinuidade como um conceito operatório chave. Apresentado de maneira ainda confusa no prefácio da primeira edição da obra, como uma tensão entre “a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica”, a descontinuidade é muito menos definida que operacionalizada. Ora, se não há um sujeito histórico universal ao qual a continuidade no tempo histórico seria correlato, a história seria aquela das diferentes práticas no decorrer do tempo. É essa diferença que instaura a descontinuidade. Trata-se de “uma real tentativa de refundação da continuidade *enquanto processo de diferenciação sem fim*, uma redefinição da continuidade *como descontinuidade contínua*” (REVEL, 2010, p. 44).

Duas outras operações arqueológicas, ligadas diretamente à crítica do pensamento antropológico na historiografia, são as questões da serialidade e da causalidade. A causalidade, tomada em seu mecanicismo, se apresenta como um correlato do sujeito. A historiografia antropológica como narrativa tradicional toma o homem, em sua liberdade e racionalidade, como causa das transformações históricas. Assim, o dispositivo explicativo da história seria, por excelência, a causalidade. O problema é que a história tomada no nível da simples causalidade opera uma falsificação dos problemas históricos, levando séries de acontecimentos estranhos um ao outro a ser tomados como causa e efeito. As séries temporais mantêm relações entre si que vão além da causalidade: reforço mútuo, analogia, contradição, afinidade eletiva, etc. Assim, a crítica da causalidade abre o espaço onde se pode pensar séries de acontecimentos cujas relações são de diversas naturezas.

Em síntese, pode-se estabelecer os elementos essenciais que constituem uma pedagogia da história no período arqueológico de Foucault a partir de seus primeiros escritos: a rejeição dos universais antropológicos, do sujeito constituinte e a historiografia tendo por base a análise das práticas; mas também como desdobramento e a operacionalização desses princípios, a descontinuidade, a pluralidade causal e serial, as relações não causais entre séries de acontecimentos. Esses elementos permitem tanto pensar uma crítica dos modelos historiográficos vigentes e que se sustentam sobre uma base antropológica (pedagogia da história *lato sensu*) quanto pensar o ensino de história, o material didático, as práticas didático-pedagógicas, etc.

Uma pesquisa ulterior deverá ser feita para compreender como Foucault procurou resolver nas obras seguintes do período arqueológico a questão antropológica à qual a História da loucura continuou presa. Essas tentativas de resolução tiveram implicações no método arqueológico, apresentando soluções, mas também criando novos problemas: a excessiva aproximação do *Nascimento da clínica* (1963) com o estruturalismo e com a fenomenologia (sendo seu subtítulo, *Uma arqueologia do olhar*); a questão da literatura aberta na *História da loucura* e retomada com características completamente diferentes em *Raymond Roussel* (1963), não mais sob o prisma de uma verdade ou linguagem da loucura, mas a partir da relação entre o discurso e a biografia, ou ainda a partir da relação entre história e literatura; a questão do conceito de história, suas bases epistemológicas e sua constituição disciplinar em *As palavras e as coisas* (1966), além do enigmático conceito de *episteme*; a tentativa de sistematização da arqueologia como uma crítica da historiografia antropológica desenvolvida em *Arqueologia do saber* (1969), suas falhas, inconsistências e a sua abertura para a tarefa de experimentação com a arqueologia.

7 – REFERÊNCIAS

7.1 – OBRAS DE FOUCAULT (FRANCÊS)

FOUCAULT, Michel. **Maladie mentale et personnalité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

_____. **Histoire de la folie à l'âge classique**. - Paris: Gallimard, 2014a.

_____. **L'anthropologie de Kant**. Thèse complémentaire, dactylographiés. Paris: Sorbonne, 1961. 2 v.

_____. **Maladie mentale et psychologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. Version modifiée, II partie et conclusion.

_____. **Naissance de la clinique**. - Paris: PUF, 2012a.

_____. **Raymond Roussel**. Paris: Gallimard, 1963. (Coleção Folio essais)

_____. **Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines**. Paris: Gallimard, 2012b.

_____. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

_____. **L'ordre du discours**. Leçon inaugurale du Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971.

_____. **Surveiller et punir: naissance de la prison**. Paris: Gallimard, 1975.

_____. **Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1976.

_____. **Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs**. Paris: Gallimard, 1984a.

_____. **Histoire de la sexualité III: le souci de soi**. Paris: Gallimard, 1984b.

_____. **Dits et écrits**. 1954-1988. Paris: Quarto/Gallimard, 2001a.

7.2 – OBRAS DE FOUCAULT (PORTUGUÊS)

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na Idade Clássica**; tradução José Teixeira Coelho Netto – 7ª ed. - São Paulo: Perspectiva, 2004a. (Coleção Estudos; 61)

_____. **Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant**; tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. - São Paulo: Edições Loyola, 2011a.

_____. **Doença mental e psicologia**; tradução de Lilian Rose Shalders. - 2. ed. - Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984c.

_____. **O nascimento da clínica**; tradução de Roberto Machado. - 7ª ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Raymond Roussel**; tradução de Manoel Barros da Motta e Vera Lúcia Avellar Ribeiro. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999a.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas; tradução Salma Tannus Muchail. - 8ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1999b. (Coleção Tópicos)

_____. **A arqueologia do saber**; tradução Luiz Felipe Baeta Neves. - 7ª ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970; tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. - 11ª ed. - São Paulo: Edições Loyola, 2004b.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão; tradução Raquel Ramalhete. - Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **História da sexualidade, 1**: a vontade de saber; tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. **História da sexualidade, 2**: o uso dos prazeres; tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984d.

_____. **História da sexualidade, 3**: o cuidado de si; tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica José Augusto Guilhon Albuquerque. - Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **Problematização do sujeito**: psicologia, psiquiatria e psicanálise; organização Manoel Barros da Motta; tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999c. (Coleção Ditos e Escritos; 1).

_____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**; organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. (Coleção Ditos e Escritos; 2).

_____. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema; organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Inês Autran Dourado Barbosa - 2ª ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. (Coleção Ditos e Escritos; 3).

_____. **Ética, estratégia, poder-saber**. Manoel Barros da Motta; tradução Vera Lúcia Avellar Ribeiro. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. (Coleção Ditos e Escritos; 4).

_____. **Ética, sexualidade, política.** Manoel Barros da Motta; tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. (Coleção Ditos e Escritos; 5).

_____. **Repensar a Política.** Manoel Barros da Motta; tradução Ana Lúcia Paranhos Pessoa. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. (Coleção Ditos e Escritos; 6).

_____. **Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina;** organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta; tradução Vera Lucia AvellarRibeiro, - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b. (Coleção Ditos e Escritos; 7)

_____. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976); tradução Maria Ermantina Galvão. - São Paulo: Martins Fontes, 1999d. (Coleção Tópicos)

_____. **Microfísica do poder;** tradução: Roberto Machado. - 10ª ed. - Rio de Janeiro: Graal, 1992.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970/1982);** tradução Andréa Daher; consultoria Roberto Machado. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. **O poder psiquiátrico:** curso dado no Collège de France (1973-1974); edição estabelecida por Jacques Lagrange, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão; revisão técnica Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca. - São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Coleção Tópicos)

_____. **Os anormais:** curso no Collège de France (1974-1975); tradução Eduardo Brandão. - São Paulo: Martins Fontes, 2001b. (Coleção Tópicos)

_____. **Nascimento da biopolítica:** curso dado no Collège de France (1978-1979); edição estabelecida por Michel Senellart; sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana; tradução Eduardo Brandão; revisão da tradução Claudia Berliner. - São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Coleção Tópicos)

_____. **Aulas sobre a vontade de saber:** curso no collège de France (1970-1971); seguido de O saber de Édipo; tradução Rosemary Costhek Abílio. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014b. (Obras de Michel Foucault)

_____. **A coragem da verdade:** o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984); tradução Eduardo Brandão. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011c. (Obras de Michel Foucault)

7.3 – COMENTADORES E OUTRAS REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado.** Ensaios de Teoria da História. São Paulo: Edusc, 2007.

- ALTHUSSER, L. **For Marx**; translated by Ben Brewster. - New York: Vintage Books, 1970.
- ALTHUSSER, L.; BALIBAR, E. **Lire le Capital I**. - Paris: Librairie François Maspero, 1978.
- ALVAREZ, Marcos C.; PRADO FILHO, Kléber. Michel Foucault, a obra e seus comentadores. - **Tempo Social**, São Paulo: FFLCH/USP, v. 7, n. 1-2, p. 197-246, 1995.
- AQUINO, J. G. A difusão do pensamento de Michel Foucault na educação brasileira: um itinerário bibliográfico. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro: vol. 18, no 53, Apr./June 2013.
- ARTIÈRES, Philippe, et al (org.). **Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault: regards critiques 1961-2011**. - Presses Universitaire de Caen: IMEC éditeur, 2011.
- _____, et al (org.). **Les Mots et les Choses de Michel Foucault: regards critiques 1966-1968**. - Presses Universitaire de Caen: IMEC éditeur, 2009.
- _____, et al (dir.). **Michel Foucault**; organização e revisão técnica Manoel Barros da Motta; tradução Abner Chiquieri. - 1 ed. - Rio de Janeiro: Forense, 2014. il.
- AUDUREAU, Jean-Pierre. Assujettissement et subjectivation: réflexions sur l'usage de Foucault en éducation. IN: **Revue Française de Pédagogie**, Paris: n° 143, avril-mai-juin 2003. p. 18-29.
- AZANHA, J. M. Pires. **Uma idéia de pesquisa educacional**. São Paulo: Edusp, 1992.
- BACHELARD, Gaston. **O ar e os sonhos**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BADIOU, Alain, **A aventura da filosofia francesa no século XX**; tradução Antônio Teixeira, Gilson Iannini. - 1 ed. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- BALL, Stephen J. (Org.) **Foucault and Education: disciplines and knowledge**. Londres: Routledge, 1990.
- BARTHES, Roland. **O grau zero da escrita**: seguido de novos ensaios críticos; tradução Mário Laranjeira. - 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Coleção Roland Barthes)
- BAUDRILLARD, Jean. **Esquecer Foucault**. Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
- BERT, Jean-François. **Pensar com Michel Foucault**; tradução Marcos Marcionilo. - São Paulo: Parábola, 2013.
- BLANCHOT, Maurice. **Michel Foucault tel que je l'imagine**. Montpellier: Fata Morgana, 1986.
- BOQUET, D.; DUFAL, B.; LABEY, P. (dir.). **Une histoire au présent**. Paris: CNRS Éditions, 2013.
- BRUTER, Annie. **Pédagogies de l'histoires: XVIII-XXI siècles**. Paris: INPR, 2007.

_____. **L'Histoire enseignée au Grand Siècle**: Naissance d'une pédagogie. Paris: Éditions Belin, 1997.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?**; tradução Sérgio Góes de Paula. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

CANGUILHEM, Georges. **Escritos sobre a medicina**; prefácio Armand Zaloszye; tradução Vera Avellar Ribeiro. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. (Fundamentos do Saber)

CHARTIER, R. **Cultura escrita, literatura e história**. - 2. ed. - México: Fondo de Cultura Economica, 2000.

CHERVEL, A. História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. **Teoria & Educação**, Porto Alegre, nº 2, p. 177-254, 1990.

DÁVILA, J; GROS, F. **Michel Foucault, lector de Kant**. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, 1998. Disponível em: www.plusformacion.com/Recursos/r/Michel-Foucault-lector-Kant. Acessado em: 20 de março de 2015.

DE CERTEAU, Michel. **História e Psicanálise**: entre ciência e ficção; tradução Guilherme João de Freitas Teixeira. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção História & Historiografia; 3)

DELEUZE, Gilles. **Foucault**; tradução Claudia Sant'Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. - São Paulo: Brasiliense, 2005.

DERRIDA, Jacques. Cogito et histoire de la folie. **Revue de métaphysique et de morale**, Paris: N° 3, 1963.

DOSSE, François. **A história à prova do tempo**: da história em migalhas ao resgate do sentido; tradução Ivone Castilho Benedetti. - São Paulo: Editora UNESP, 2001.

DREYFUS, H.; RABINOW, P.. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica; tradução Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. - 2ª ed. rev. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ERIBON, Didier. **Foucault et ses contemporains**. Paris, Fayard, 1994.

_____. **Michel Foucault**. Paris: Flammarion, 2011

EWALD, François. **Foucault, a Norma e o Direito**. Lisboa, Vega, 1993.

FEBVRE, Lucien. **Combats pour l'histoire**. Paris: Armand Colin, 1953.

FILLOUX, Jean-Claude. Étude critique : Michel Foucault et l'éducation . In: **Revue française de pédagogie**; Paris: Volume 99, 1992.

FISCHER, Rosa M. B. **Trabalhar com Foucault**: arqueologia de uma paixão. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Estudos Foucaultianos; 9)

FREITAS, Itamar. **Didáticas da história**: entre filósofos e historiadores (1690-1907). - Natal: Editora da UFRN, 2015.

GROS, Frédéric. **Michel Foucault**. - 4ª ed. - Paris: PUF, 2010.

GUTTING, Gary. **Michel Foucault's archaeology of scientific reason**. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. - 2ª ed. - Rio de Janeiro: E. P. U. 2013.

MACHADO, Roberto. **A Trajetória da Arqueologia de Foucault**. - 2ª ed. - Rio de Janeiro: Graal, 1988. (Ciência e Saber)

_____. **Foucault, a filosofia e a literatura**. - 3. ed. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MACHEREY, Pierre. Aux sources de l'Histoire de la folie: une rectification et ses limites. In: **Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault**: regards critiques 1961-2011. Presses Universitaire de Caen: IMEC éditeur, 2011. p. 229-261.

MANDROU, Robert. Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique. In: **Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault**: regards critiques 1961-2011. Presses Universitaire de Caen: IMEC éditeur, 2011. p. 65-85.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética**; tradução Claudia Berliner. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERQUIOR, José Guilherme. **Michel Foucault ou o niilismo de cátedra**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da diferença**. - Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004. (Conexões; 21)

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente**. - São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MUCHAIL, S.; FONSECA, M. A.; VEIGA-NETO, A. (organizadores). **O mesmo e o outro**: 50 anos de História da loucura. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (Coleção estudos foucaultianos)

NICOLAZZI, Fernando. A narrativa da experiência em Foucault e Thompson. IN: **Anos 90**, Porto Alegre: v. 11, n. 19/20, p.101-138, jan./dez. 2004 p. 101 – 138.

O'BRIEN, Patricia. A história cultural de Michel Foucault. In: **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

O'FARRELL, Clare. **Bibliography of works on Foucault and Education**. Disponível em: www.michel-foucault.com. Acesso em 01 maio de 2014.

OKSALA, Johanna. **Como ler Foucault**; tradução Maria Luiza X. de A. Borges; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto, Karla Saraiva. - Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OLSEN, Mark. Foucault and Marxism: rewriting the theory of historical materialism. In: **Policy Futures in Education**, United Kingdom: Volume 2, Numbers 3 & 4, 2004. p. 454 – 482.

_____. **Michel Foucault: Materialism and Education**. Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2006.

PALTRINIERI, Luca. **L'Expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire**. - Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.

PERROT, M. (ed.). **L'Impossible Prison**, Recherches sur le système Pénitentiaire au XIXe siècle, Paris, Éd. du Seuil, coll. « L'Univers historique », 1980, pp. 29-39. (Réponse à un article de J. Léonard, « L'historien et le philosophe, À propos de Surveiller et Punir. Naissance de la prison », *ibid.*, pp. 9-28.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**. - 1ª ed. - Paris: PUF, 2004.

RAGO, M. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. In: **Tempo Social: Rev. Sociol. São Paulo: USP**, 7(1-2), out. de 1995.

REVEL, Judith. **Foucault, une pensée du discontinu**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2010.

RIBEIRO, Renato J. (org.). **Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

RODRIGUES, H. B. C. Michel Foucault no Brasil: esboços de história do presente. **Verve**, São Paulo: PUC, n.19, 2011.

SARTRE, Jean Paul. **O existencialismo é um humanismo**; apresentação e notas Arlette Elkaïm-Sartre; tradução João Bastista Kreuch. - 2ª ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Coleção Textos Filosóficos)

_____. **Questão de método**. - 3ª ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **O Imaginário**. São Paulo: Ática, 1996.

SABOT, Philippe. **Lire Les mots et les choses de Michel Foucault**. - 1ª ed. - Paris: PUF, 2006.

SILVA, T. T. Mapeando a [complexa] produção teórica educacional. **Currículos sem fronteiras**, v. 2, n.1, 2002.

THOMPSON, E. P. **Miséria da teoria ou um planetário de erros**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

VEIGA-NETO, Alfredo; FISCHER, Rosa M. B. Foucault, um diálogo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre: UFRGS, v. 29, n. 1, p. 7-25, jan./jun. 2004.

VEYNE, P. **Como se escreve a história**. Foucault revoluciona a história. - 4ª ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

_____. **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa; tradução Marcelo Jacques de Moraes. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.